
SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Dr. Richard Rothe,

Theologische Ethik.

Zweite Auflage.

Dritter Band.

Theologische Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe.

Zweite Auflage.

Dritter Band.

Wittenberg.
Hermann Koelling.
1870.

Vorwort des Herausgebers.

Anderes der Vorrede zum vierten Bande überlassend, gebe ich an dieser Stelle lediglich über die Grundsätze Rechenschaft, welche mich bei Herstellung des Textes, wie er nunmehr vorliegt, geleitet haben.

Die Sachlage ist genau die, wie sie in einer neuen, der theologischen Entwickelung Deutschlands theilnehmend folgenden, britischen Zeitschrift gekennzeichnet wird (The Academy, 1870, S. 179): „Rothe's Ethik wird in der Form, in welcher wir sie nach des Verfassers Willen besitzen sollten, ein Bruchstück bleiben und dieses Schicksal mit manchen anderen großen Büchern unserer Zeit theilen. Doch haben die Verwalter seines schriftlichen Nachlasses die Absicht, in den folgenden Bänden aus seinen Papieren einige Notizen beizufügen, welche, soweit dieß noch zu leisten ist, die Richtung der Aenderungen bezeichnen werden, welche der Verfasser in diesen letzten Theilen seines Werkes eintreten lassen wollte."

Also zunächst: die Ethik ist und bleibt in dieser ihrer zweiten Gestalt ein Torso. Der Herausgeber hat sich jedes, auch des kleinsten, Versuches, diesen Torso durch eigener Hände Arbeit zu restauriren, enthalten. Alles, was in den drei letzten Bänden dem Leser geboten wird, ist irgendwie von Rothe selbst geschrieben, nicht vom Herausgeber. An mehr als einer Stelle ist dem Letzteren eine solche Enthaltsamkeit etwas schwer geworden, insofern er leicht den urkundlichen Nachweis hätte führen können, daß der Verfasser selbst geändert haben würde. Auch wäre ich in solchen Fällen im Stande gewesen,

für den mit Sicherheit nachweisbaren Gehalt der nöthig fallenden Aenderung eine durch Analogien gerechtfertigte, also wenigstens relativ authentische Form zu finden. Aber theils eine berechtigte Empfindlichkeit des lesenden Publikums, theils auch Aussichten auf endlose Behelligungen selbst von Seiten Unberufener, theils endlich die eingesehene Nothwendigkeit, bei solchem Verfahren doch hin und wieder auch lediglich auf meine eigene individuelle Instanz behufs Rechtfertigung meiner Arbeit angewiesen und nach §. 806. Anm. 1. des Systems dieser Ethik der Möglichkeit, jedwedem Gewissen mit meinem Verfahren durchsichtig zu werden, beraubt zu sein — dieß Alles wirkte bestimmend, um mich in allen den Fällen, wo keine der beiden gleich zu nennenden Quellen eine Aenderung ausdrücklich an die Hand gab, einfach an den Text der ersten Ausgabe anzuschließen. So würde eigentlich schon die bezüglich der Begriffe Moralisch und Sittlich nach §. 87. 96. 102. 103. der 2. A. (vgl. mit §. 86. 87. der 1. A.) eingetretene Veränderung eine noch durchgehendere Berücksichtigung gefordert haben, als die ist, welche ihr in dem folgenden Texte zu Theil geworden. Aehnlich erfahren wir aus Bd. II., S. 21 der 2. A., daß es Absicht des Verfassers gewesen, den Ausdruck „Gewissen" gänzlich zu vermeiden, und wäre es demnach nahe gelegen, anstatt seiner stetig „religiöser Trieb" zu setzen. So in Stellen, wie §. 475. 476. 479. 485. 495. 496. 651. 659. 724. 753. 765. 805. 816. 827. 828. 848. Aber die Betrachtung dieser Paragraphen der 2. A. zeigt, daß es bei einfacher Vertauschung nicht einmal immer sein Bewenden hätte haben können. Ebenso finden sich unter den neu hinzugetretenen Citaten nicht wenige, die auf die Absicht des Verfassers hinweisen, nicht bloß die Ansichten der betreffenden Autoritäten selbst mit einiger Ausführlichkeit wiederzugeben, sondern ihnen auch eine weitere Besprechung, beziehungsweise Widerlegung, zu widmen. So ist es z. B. mit den Hinweisen auf die dritte Auflage von Müller's Lehre von der Sünde bestellt. Die in Betracht kommenden Stellen der citirten Seiten aufzufinden und abdrucken zu lassen, wäre natürlich ein Leichtes gewesen. Ich hätte aber eben damit die Verpflichtung übernommen, Müller's Einsprachen gegen Rothe

auch wieder Namens des Letzteren zu beantworten. Um so mehr blieb es bei der blosen Seitenangabe.

Die angedeuteten Quellen der wirklich vorgenommenen Aenderungen bestehen theils in dem Handexemplar des Verfassers, theils in der letzten, bereits nach dem Schema der 2. A. umgestalteten Form des Heftes seiner Vorlesungen über Ethik. Letztere erstreckten sich nun freilich, wie alle Zuhörer bezeugen können, lange nicht über das ganze System. Rothe kam sogar gewöhnlich über die Güterlehre nicht hinaus. Dieß der Grund, weßhalb sowohl in der Tugend- wie in der Pflichtenlehre die nach der zweiten Quelle getroffenen Aenderungen dieser 2. A. sich nur auf einzelne Ausdrücke und kleine Zusätze erstrecken, während sie in der zweiten Abtheilung der Güterlehre oft von größerem Belange sind. Doch sieht man z. B. aus S. 390. 391. 456, daß die fortgesetzte Vergleichung des Kollegienhefts auch für das Gebiet der Pflichtenlehre nicht ganz unfruchtbar war.

Um übrigens die genaueste Kontrole zu ermöglichen, wurden alle Aenderungen nach dem Handexemplar, soweit sie nicht entweder lediglich Korrekturen von Druckfehlern darstellten, die schon in dem Verzeichniß, welches dem zweiten Bande der 1. A. angehängt ist, enthalten, oder aber ausdrücklich schon in der 1. A. gefordert waren (dieß gilt von der Bd. III. S. 186. der 1. A. geforderten und in §. 609. 692. 714. 720 der 2. A. durchgeführten Verbesserung des Ausdruckes „Eigenthümlichkeit" in „Eigenthumhaftigkeit"), mit >...<, alle nach dem Kollegienhefte mit [....] kenntlich gemacht. Letztere bestehen in der Güterlehre aus eigentlichen Einschaltungen, durch welche in seltenen Fällen, wie S. 58. des vorliegenden Bandes, eine leichte Veränderung im Satzbau geboten erschien; erstere umfassen überdieß auch noch zum Theil sehr bedeutsame Auslassungen. Diese in der 2. A. wegfallenden Worte der 1. A. wurden durchweg unter dem Texte angegeben, sowie auch solche Theile, die im Texte selbst einen Ersatz aus der Handausgabe gefunden haben.

Einigemal kam der Herausgeber in die Lage, der Konsequenz seiner Methode und der dadurch verbürgten Treue der Wiedergabe des

vorhandenen Materials wirkliche Opfer bringen zu müssen. So schon gleich in der ersten Hauptüberschrift S. 1, die nach Handausgabe und Kollegienheft in alter Form verblieb, während sie nach Bd. I., S. 415. der 2. Ausgabe hätte lauten müssen: „Das moralische Gut in seiner konkreten Wirklichkeit." Ganz besonders aber hätte S. 118, Z. 12 v. o. das Wort absolut vor neuen schon deßhalb ausgelassen werden sollen, weil es im Kollegienheft zwar erst geschrieben, dann aber wieder ausgestrichen war. Daß es an der entsprechenden Stelle der Handausgabe stehen geblieben war, kann eigentlich nicht in Betracht kommen gegenüber der Erwägung, daß der „absolut neue Anfang" dem „absoluten Akte'' entspricht, welcher Ausdruck nicht bloß durch die Erörterungen von §. 44. 61. der 2. A., sondern auch in dem S. 118, Z. 10 und 11 v. o. mitgetheilten Zusatz der Handausgabe zu unserem §. 519. (§. 530. der 1. A.) verklausulirt wird. Ist er freilich gleich darauf Z. 13 v. o. in demselben Zusammenhang mit dem „absolut neuen Anfang" stehen geblieben, so zeugt dieß nur für die nicht vollkommen durchgeführte Konsequenz, womit Rothe in der Handausgabe seinen modificirten Ideengang angedeutet hat. Der Herausgeber wäre eigentlich angewiesen gewesen, den „absoluten Akt" hier in einen „schöpferischen" zu verwandeln, da jenen Ausdruck nicht bloß das Kollegienheft ganz umgangen, sondern auch die Handausgabe selbst gleich bei seinem nächsten Erscheinen in demselben Paragraphen gestrichen hat (vgl. S. 118, Z. 1. v. u.). Aus der einstweilen aus Rothe's Nachlaß herausgegebenen „Dogmatik" (II., 1, S. 165.) ist nun aber zu ersehen, daß Rothe dem Ausdruck „absoluter Akt" in der Christologie, aus was immer für Gründen, aus dem Wege ging. Anstatt zu versichern, daß der Akt der Setzung des neuen Adams zwar ein absoluter, aber doch nicht rein absoluter sei, spricht er an der angegebenen Stelle der Dogmatik vielmehr von einem „schöpferischen Akt" und von einer „schöpferischen Wirkung, welche auf einem Akt der göttlichen Persönlichkeit durch die göttliche Natur beruht." Indessen kehrt dieselbe Schwierigkeit gleich S. 128. dieses Bandes, wo vom Wunder die Rede ist, wieder, ohne daß sich ähnliche Ansätze zu einer Bevorzugung des einen Ausdruckes vor dem

anderen nachweisen ließen, und der Herausgeber glaubte sich schließlich zu einer Aenderung, welche weder im Kollegienhefte noch in der Handausgabe einen vollkommen direkten Anhaltspunkt findet, nicht berechtigt. Nur einmal habe ich ein ganz offenbares Versehen berichtigt, indem ich S. 226, Z. 15 v. u. statt „Selbstbewußtsein" setzte „Selbstthätigkeit".

Die Ordnungszahlen der Paragraphen mußten natürlich andere werden, nachdem die beiden ersten Bände der 2. A. in der Beziehung eine fast vollständige Auflösung der alten Reihenfolge nicht nur, sondern auch nicht selten Zersplitterung einzelner Paragraphen in viele, an ganz verschiedenen Orten erscheinende, Abschnitte, gleichwie andererseits Zusammenfassung mehrerer Paragraphen in einen einzigen mit sich geführt hatten. Es verursachten deßhalb die zahlreichen Rück- und Vorweise, die nunmehr alle nach der Paragraphenfolge der 2. A. einzurichten waren, eine mitunter recht beschwerliche Arbeit.

Nur in diesem Bande, und auch hier nur an zwei Stellen (S. 80—106. 181. 182.), mußte ferner die Methode der Wiedergabe eines zusammenhängenden Textes verlassen werden, und trat an ihre Stelle eine Ansammlung von Fertigem und Unfertigem, wie sie allerdings schmerzlich an das Interrupta opera pendent erinnert. Ich habe mich nur schwer zu dieser, sofort zu rechtfertigenden Maßnahme entschlossen, und derjenige Leser, welchem es zunächst um den Zusammenhang von Rothe's spekulativen Gedanken zu thun ist, mag sich hier füglich nur an den eigentlichen Text der Paragraphen halten und das aus der ersten Auflage dazwischen aufgeschichtete Material überschlagen. Der Herausgeber aber durfte letzteres schon im Interesse derjenigen Fachgenossen nicht unterdrücken, welchen es um Besitz des vollständigen Stoffes und dabei auch um bestimmte Unterscheidung der beiden Formen zu thun ist, in welchen uns des Verfassers Gedankenbau vorliegt. Im Einzelnen wurde daher an den angeführten Stellen auf folgende Weise verfahren.

Während §. 507. den Uebergang des gedruckten Textes der ersten Ausgabe in das Kollegienheft (§. 166.) darstellt, und in §. 512. das

letztere (§. 170.) wieder in den gedruckten Text ausmündet, sind die dazwischen liegenden Paragraphen lediglich dem Kollegienheft entnommen (§. 167—169.), und folgen diejenigen Paragraphen der ersten Ausgabe, welche sich dem Herausgeber, wenn er zugleich hätte Bearbeiter sein wollen, als zu verwendendes Material dargestellt haben würden, unbearbeitet, gleichsam noch als Rohstoffe, darum auch mit kleinerem Drucke, jeweil dem betreffenden Paragraphen des neuen Textes nach. Der Herausgeber hält es zwar für nicht unmöglich, mit Benützung dieses Materials auch die in Rede stehende Partie in einer den vollendeten Bänden der zweiten Ausgabe konformen Weise herzustellen. Er könnte sogar in dieser Richtung mit einem Versuche dienen. Aber selbstverständlich wäre eine solche Arbeit der Form nach lediglich sein eigenes Werk, und würde sich stets fragen, ob und inwieweit der Verfasser sie als Ausdruck der eigenen Gedanken anerkannt hätte. Es schien dem Herausgeber daher schließlich das richtige Verfahren dieß zu sein: lediglich für die vollständige Mittheilung des von Rothe selbst noch aufzutreibenden Materials und für richtige Anordnung und Unterbringung desselben besorgt zu sein, die Konstruktion selbst aber dem verständigen Leser zu überlassen.

Mit dem schadhaften Abschnitte selbst aber, welchem diese nachzuholende Arbeit gelten soll, verhält es sich folgendermaßen. Schon zu §. 424. (II., S. 424 f.) war ausgesprochen, daß auf der Stufenleiter der Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft der Uebergang vom Volke zum (nationalen) Staate sich in Wirklichkeit anders vollziehen wird, als dieß unter der an jenem Orte statuirten Voraussetzung der absoluten Normalität sich dargestellt hat. Gegen eine, diesen Unterschied übersehende Einwendung Stahl's war daher schon dort (II., S. 426.) auf die zweite Abtheilung der Lehre vom moralischen Gut, aber auch weiter auf die Pflichtenlehre hingewiesen, welche in dieser Beziehung erst Abschließendes zu bringen hat. In der ersten Ausgabe der Ethik (II., 121.) fand sich bloß der Fingerzeig nach der Pflichtenlehre. Auf die Pflichtenlehre weist freilich auch noch eine gelegentliche Bemerkung der zweiten Auflage (II., S. 428.) in einer

Weise hin, als sollte sich daselbst eine Beurtheilung der politischen Zustände der seit 1866 datirenden Gegenwart finden. Da aber das Handexemplar davon nichts aufweist, glaubte sich der Herausgeber auch nicht verpflichtet, eine Erweiterung jener späteren Ausführungen etwa aus der Rede, welche Rothe am 31. Oktober 1866 in der ersten Kammer zu Karlsruhe gehalten hat, zu versuchen.

Wo aber ist die in Aussicht genommene Ergänzung für diese zweite Abtheilung der Güterlehre zu suchen? Das Kollegienheft lehrt, daß hierher der in der zweiten Ausgabe §. 423. weggefallene Abschnitt kommen soll, welcher in der ersten Ausgabe §. 425—432. unter dem Titel „Die bürgerliche Gesellschaft“ zu lesen war. Aber auch schon die zweite Auflage selbst hatte in der ersten Anmerkung zu §. 394 (II., S. 385.) in Bezug auf das, was im Unterschiede zum „bürgerlichen Leben“ „bürgerliche Gesellschaft“ heißt, auf „unten“ verwiesen und bemerkt, daß unter der den ganzen zweiten Band beherrschenden Voraussetzung der reinen moralischen Normalität der Fall, daß die Gemeinschaft des universellen Bildens ihren Ort außerhalb des Staates finde, gar nicht vorkommen könne. Es erhellt somit auch abgesehen vom Kollegienheft hinlänglich, daß der neue Ort für die Lehre von der „bürgerlichen Gesellschaft“ in der Darstellung des „moralischen Gutes in seiner konkreten Wirklichkeit“, d. h. unter Voraussetzung der Sünde, zu finden sein müsse. Bedürfte dieses Resultat noch einer Probe, so würde dieselbe in der zweiten Anmerkung zu §. 402. der zweiten Ausgabe (II., S. 391.) liegen, wodurch Alles am entsprechenden Orte der ersten Ausgabe (II., S. 83.) vom physischen Zwang Gesagte, als erst durch den Eintritt der moralischen Abnormität bedingt, zurückgenommen wird. Schon damit war gegeben, daß auch §. 446, dessen Voraussetzung die Statthaftigkeit des physischen Zwanges ist, der daher an der entsprechenden Stelle der zweiten Auflage nicht reproducirt wird, in das Kapitel von der bürgerlichen Gesellschaft als einem Stadium in der abnormen Entwickelung einzufügen war. Ebenso sehen wir uns §. 429. (II., S. 439. 441. Vgl. auch S. 443.) auf „unten“ verwiesen, um zu lernen, daß eine Verfassung

nur im Staate, nicht etwa schon in der bürgerlichen Gesellschaft denkbar werde.

Wie sollte nun aber verfahren werden, um diese Uebersiedelung eines ganzen Abschnittes vom Boden der normalen Entwickelung auf denjenigen der abnormen zu bewerkstelligen? Eine doppelte Schwierigkeit war es, welche hier entgegentrat. Auf der einen Seite versteht es sich von selbst, daß die ganze Gedankenkette, um welche es sich handelt, wesentlich anders motivirt und in einen neuen Zusammenhang eingegliedert werden muß, wenn sie gleichsam von der lichten und rechten Seite des Gewebes auf die dunkle linke zu übertragen war, und so wird denn auch der Leser z. B. in dem S. 82. fg. mitgetheilten §. 426. der ersten Ausgabe, auf welchem §. 508. der zweiten beruht, nicht wenige Bemerkungen finden, welche unmöglich hätten stehen bleiben können. Ich führe beispielshalber den Satz an: „Die Hauptsache aber ist, daß die Einzelnen sich der an ihnen hervortretenden Partikularität an ihren Wirkungen als eines Hindernisses der sittlichen Entwickelung, und somit zugleich als eines sittlich zu überwindenden Momentes bewußt werden" (S. 83.). Ebenso verhält es sich mit dem S. 93. aus §. 431. der 1. A. mitgetheilten Satze, wornach die bürgerliche Gesellschaft sich als ein wahrhaft normales Moment der Entwickelung erwiese. In diesen nur als „Rohstoff" anmerkungsweise mitgetheilten Paragraphen konnten und mußten solche Ungehörigkeiten stehen bleiben, während Aehnliches nicht anging in den Textparagraphen selbst. Es waren daher in dem aus §. 166. des Kollegienheftes und §. 425. der 1. A. zusammengesetzten §. 507. der zweiten Auflage (S. 80.) zwei Bemerkungen in die Anmerkungen zu verweisen, welche gleichfalls nur einen Sinn haben, wofern die ganze Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft am alten Platze gelesen wird. Auf der anderen Seite aber ist die Umarbeitung, welche der ganze Stoff in der zweiten Auflage erfahren hat, eine so tief gehende und eindringende gewesen, daß die betreffenden Paragraphen der ersten Auflage auch noch in einer zweiten Beziehung völlig hätten umgegossen werden müssen, wenn sie als organische Glieder in die neue

Konstruktion hätten eingefügt werden sollen. Beispielshalber sei erinnert an das, was wir §. 276. (II., S. 216.) und §. 277. (II., S. 217.) der zweiten Aufla ge über den Begriff des Standes und der Standesehre lesen. Im Allgemeinen entspricht diese Entwickelung zwar ganz dem §. 264. (I., S. 399.) der ersten Auflage; offenbar aber ist auch schon Manches hereingearbeitet aus §. 392. der ersten (II., S. 80. f.), so daß dieser letztere in der zweiten Auflage (II., S. 389.) einer Umarbeitung unter Berücksichtigung jener Anticipationen unterzogen werden mußte. Die Arbeit, welche in diesem Falle die Hand des Verfassers geleistet hat, hätte sich wahrscheinlich auch über die Behandlung verwandter Gegenstände in §. 430. (entsprechend dem §. 509. der 2. A.) erstreckt. Aber wer will bestimmen wie weit? Ein ähnlicher Fall begegnet in §. 395. der 1. A., dessen eigentlicher Inhalt in dem entsprechenden §. 402. der 2. A. (II., §. 390.) nur gestreift wird, während ein Stück davon schon in §. 274. der 2. A. erschienen war, die Hauptgedanken aber laut der Anmerkung der Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft angehören. Es war offenbar Absicht des Verfassers, den betreffenden Paragraphen mit den gleichartigen §. 427. 430. zu verschmelzen; sein Inhalt entspricht also unserem jetzigen §. 509. und wurde daher in den Anmerkungen zu diesem an passender Stelle (S. 91. f.) mitgetheilt, zugleich unter Anschluß des sonst verloren gehenden §. 396. der 1. A. (S. 93.).

Eine fernere Schwierigkeit entstand bezüglich des folgenden §. 510, der sich sofort selbst durch wörtliche Anklänge als auf §. 450. der 1. A. beruhend erweist. Wie dieser, so ist aber auch §. 451. an der betreffenden Stelle der 2. A. nicht vertreten, und die §. 446—449. sind in einen einzigen Paragraphen (438.) zusammengezogen. Vergleicht man nun diese kürzere und jene längere Form mit einander, so erleidet es vor Allem bezüglich des §. 446. keinen Zweifel, daß sein wesentlicher Inhalt gleichfalls in die Gedankensphäre unseres jetzigen §. 510. fällt. Mit seiner Wiedergabe (S. 97. f.) hing aber die Wiedergabe der folgenden Paragraphen (447—449.) um so mehr zusammen, als auf diese Weise zugleich das Princip gewahrt wurde, den ganzen Stoff der

ersten Auflage, soweit er keine ihn genau deckende Verarbeitung in den beiden ersten Bänden der zweiten gefunden hat, in dieser Fortsetzung jener Bände zu reproduciren, sei es auch nur in der Gestalt des Rohstoffes. Dazu kommt nun aber endlich noch die Nothwendigkeit, um der zweiten Anmerkung zu §. 446. willen eine in §. 433. der 2. A. weggelassene Stelle, welche den Adel betrifft, aus §. 439. der 1. A. wenigstens anmerkungsweise zu reproduciren (S. 99.). Daß endlich §. 457. der 1. A. die Grundlage unseres §. 511. bildet, daher auch zwischen §. 443. und §. 444. der 2. A. ausgelassen worden ist, bedarf keines weiteren Nachweises (S. 104—106.).

Unlösbarer an sich, aber glücklicher Weise von weniger bedeutendem Umfange, war eine ähnliche Schwierigkeit, welche sich hinsichtlich des §. 588. der 1. A., §. 578. der 2. A. dadurch ergab, daß das Handexemplar am Schlusse des ersten Satzes von §. 588. (welcher daher auch den alleinigen Inhalt unseres §. 578. ausmacht, während der Rest als besonderer §. 579. folgt) bemerkt: „Hierzu §. 417. Vgl. auch §. 409." In der That waren beide Paragraphen der 1. A. an der entsprechenden Stelle der 2. A. (§. 414.) nicht reproducirt worden, und §. 417. insonderheit erscheint in der Handausgabe mit der Randbemerkung: „Gehört zu §. 588." Es war somit des Verfassers Absicht, zu zeigen, wie die Kirche im Verlaufe ihrer eigenen Lebensentwickelung dazu kommt, ihre ursprüngliche Grundlage selbst zu verlassen, indem sie an die vier in §. 409. unterschiedenen wesentlichen Kultusfunktionen einen vierfachen Anbau unternimmt, mit welchem sie immer entschiedener auf das weltliche Gebiet geräth (§. 417.). Da uns aber bezüglich der Umarbeitung, welche die beiden Paragraphen an ihrer neuen Stelle hätten erleiden müssen, selbst das Kollegienheft völlig im Stiche läßt, blieb nichts übrig, als sie (S. 181. f.) mit kleinerer Schrift dem §. 578. dieser Ausgabe folgen zu lassen, wie zuvor bezüglich der §§. 508—511. Aehnliches geschehen war.

In den beiden angegebenen Fällen war das aus der ersten Ausgabe abzudruckende Material zu umfassend, als daß es einfach

hätte unter den Text verwiesen werden können. Auch dienen sonst diese Noten einem anderen Zwecke. Sie geben Dasjenige aus der 1. A., was in dieser 2. entweder ausfiel oder anderweitigen Ersatz gefunden hat. Der ausgiebigste Gebrauch von dieser Art, die 1. A. zu reproduciren, wurde gelegentlich der Modifikationen gemacht, welche Rothe den §. 591—606. der 1. A. im Kollegienheft hatte angedeihen lassen. Denselben entsprechen in vorliegender Ausgabe die §. 582—598. Davon wurden, wie man S. 185. f. sieht, die fünf ersten unmittelbar aus dem Kollegienheft mitgetheilt, und die dadurch gedeckten Abschnitte der 1. A. nur unter dem Text beigedruckt. Die tief greifende Bearbeitung, die denselben widerfahren ist, ihre Versetzung mit nicht wenigen ganz neuen Gedanken, ließ diese Art der Behandlung als nothwendig erscheinen. Aber auch diejenigen Paragraphen der 1. A., welche stehen bleiben konnten, machten Schwierigkeit, namentlich war es §. 597., dessen Inhalt im Kollegienheft erst nach dem Artikel vom tausendjährigen Reich — also als §. 589. der 2. A. — erscheint, während der von demselben Artikel handelnde §. 601. der 1. A. zum guten Theil einen Inhalt aufweist, welchen das Kollegienheft für eine spätere Stelle im System aufgespart hat. Es hätte daher der Inhalt des §. 601. der 1. A. in dieser 2. A. eigentlich unter die §. 588. und. 598. vertheilt werden müssen, was aber schon aus Gründen des Satzbaues nicht anging. Dagegen schienen die Modifikationen, welche Rothe an dieser Stelle seiner eschatologischen Vorstellungswelt traf, durchsichtiger zu Tage zu treten, wenn beide letztgenannten Paragraphen aus dem Kollegienheft, jeder an seinem Orte, mitgetheilt wurde, und der alte §. 601. als Note zu §. 598. (S. 199.) erschien, wie der alte §. 597. als Note zu §. 589. (S. 191.). Ein ähnliches Verfahren war schon früher (S. 141. 151. 152.) hinsichtlich des alten §. 562. beobachtet worden, dessen beide Hälften den jetzigen Paragraphen 540. 551. entsprechen.

Heidelberg, 1. Juli 1870.

Prof. Dr. Holtzmann.

Zweite Abtheilung.

Das höchste Gut in seiner konkreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.

Die Sünde.

Erstes Hauptstück.

Der Begriff der Sünde.

§. 459. Durch seinen eigenen Begriff ist dem Menschen vonvornherein eine unbedingte Norm vorgezeichnet für seine Selbstbestimmung, deren Macht ihm vermöge seiner Persönlichkeit beiwohnt. (§. 94-97. 103.) Allein weil diese Macht der Selbstbestimmung in ihm unmittelbar oder von Natur als bloße Macht der *Willkür* hervorbricht, so steht für ihn auch die (physische und psychologische) *Möglichkeit* offen, sich selbst im Widerspruch mit jener unverbrüchlichen Norm und also auch mit seinem eigenen Begriff oder Wesen, d. i. auf eine der menschlichen Persönlichkeit widersprechende Weise zu bestimmen, kurz die Möglichkeit einer *abnormen* Sittlichkeit. Diese Möglichkeit einer abnormen Vollziehung der sittlichen Funktion und mithin auch eines abnormen Produkts derselben, eines abnormen Sittlichen, ist die Möglichkeit des **Bösen.** Da aber diese abnorme sittliche Funktion wesentlich eine *durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen gesetzte* ist: so ist das Böse wesentlich >seine eigene That, mithin< ein *auf seiner Seite verschuldetes und ihm selbst zuzurechnendes*, d. h. es ist wesentlich zugleich **Sünde** und *Gott gegenüber* **Schuld** des Menschen.

Anm. 1. Der bisher konstruirte normale Verlauf des sittlichen Processes ist *nicht der faktische*; dieser ist vielmehr ein entschieden

abnormer. Dieß ist eine einfache, unumstößlich gewisse Erfahrungsthatsache, und zugleich die ausdrückliche und zweifellos gewisse Aussage des christlich frommen Bewußtseins.

Anm. 2. Auch nach Jul. Müller (Die chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 280. d. 2. A.) ist die Grundlage des Schuldbegriffs, daß der Mensch „verantwortlicher Urheber" der Sünde ist. Verantwortlicher Urheber derselben ist er aber eben deßhalb, weil sie in ihm eine vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung gesetzte ist. Vgl. §. 226. Ebenso wesentlich gehört aber zur Schuld auf der andern Seite auch eine Person, der der Sündigende für seine Sünde verantwortlich ist, und diese kann in letzter Beziehung nur Gott sein. Vgl. unten §. 478. Daß „das Vorhandensein der Schuld von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen abhängig" sei, läugnet Müller (ebendas., I., S. 239. d. 2. A.) mit vollem Recht. >Zustimmend Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, III., S. 24.<

§. 460. Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befaßt zwei Forderungen, welche aus den eigenthümlichen Verhältnissen abfließen, in denen im menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur und andererseits zu seiner Individualität steht. Nach jener Seite hin ist die sittliche Forderung an das menschliche Einzelwesen, daß es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme (§. 97.), — nach dieser Seite hin, daß es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe (§. 142 fg.). Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr kausales Princip in seiner materiellen Natur hat (§. 130.), so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel und sind nur verschiedene Seiten Einer und derselben Forderung, der nämlich, daß die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur bestimmt werde, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der sittlichen Norm liegenden Duplicität der Seiten entsprechend gibt es nun auch eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung oder eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit einerseits, daß das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andererseits, daß dasselbe sich gegen

die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die selbstsüchtige Sünde. Aus dem eben angegebenen Grunde sind aber beide Formen der Sünde nur verschiedene Seiten an Einer und derselbigen sittlichen Abnormität, und deßhalb auch von einander unzertrennlich.

§. 461. Wir untersuchen zuerst den Begriff der sinnlichen Sünde näher. In dem natürlichen Menschen (d. h. in dem Menschen wie er Naturerzeugniß ist, abgesehen von jeder sittlichen Entwickelung,) wohnen zwei einander direkt zuwiderlaufende Principe unmittelbar bei einander. Seinem materiellen Naturorganismus, d. i. seinem sinnlichen beseelten Leibe wohnt das Princip der Materie, das materielle oder sinnliche Princip ein, seiner immateriellen und übermateriellen Persönlichkeit das übermaterielle oder übersinnliche Princip, positiv ausgedrückt das Princip des Geistes. Von diesen beiden Principen soll aber dem Begriff des Menschen zufolge das materielle durch das übermaterielle persönliche in seiner Wirksamkeit aufgehoben sein. In dem natürlichen Menschen ist zwar die Persönlichkeit zunächst an die Materie als an die Kausalität und die Bedingung ihres Seins gebunden, sofern sie unmittelbar nur als das Produkt der Lebensfunktionen seines materiellen Naturorganismus (seines sinnlichen beseelten Leibes) in ihm gegeben ist; allein sie ist nicht zugleich an das dieser seiner sinnlichen Natur einwohnende Princip der Materie, an das materielle oder sinnliche Princip („das Fleisch") gebunden. Der menschliche materielle Naturorganismus soll sich zwar in der absoluten Vollständigkeit seiner Lebensfunktionen bethätigen, denn dieß ist die kausale Bedingung davon, daß an der menschlichen Seele die persönliche Bestimmtheit vollständig und vollkräftig zu Stande kommt, oder das Ich, die Persönlichkeit sich von ihr rein abhebt und loslöst; aber er soll dieß nicht auf den Impuls und mithin auch in der Richtung seines eigenen Princips, des materiellen oder sinnlichen, also nicht auf autonomische Weise thun, sondern lediglich auf den Impuls und mithin auch in der Richtung des persönlichen Princips. Es soll wohl der materielle beseelte Leib des Menschen (seine Sinnlichkeit) in vollständiger und vollkräftiger Lebensbewegung stehen; aber den diese Lebensbewegung hervorrufenden und ihre Richtung bestimmenden Impuls

soll nicht das jenem selbst eigene materielle Princip geben, sondern das persönliche. Durch dieses allein sollen alle organischen Funktionen, die somatischen und die psychischen — bethätigt werden, und durch seine Kräftigkeit soll das materielle Princip („das Fleisch", nicht die Sinnlichkeit,) schlechthin zu Boden gehalten werden, so daß es sich nicht bethätigen, nicht wirksam werden kann. Der Mensch soll also auch gar nicht einmal auf unmittelbar empirischem Wege von ihm und seinem Vorhandensein eine Kenntniß haben, sondern nur aus den Begriffen der Persönlichkeit und der Materie und aus der Beobachtung der niederen Stufen der Kreatur soll er von ihm und seiner Gegensätzlichkeit gegen den Begriff des persönlichen Geschöpfs wissen. Diese Gegensätzlichkeit würde sich bei der Bethätigung des materiellen Princips im Menschen oder bei der autonomischen Lebensfunktion seines materiellen beseelten Leibes sofort faktisch ergeben. Die persönliche Bestimmtheit des Menschen — wie er der natürliche ist — beruht (nach §. 85.) wesentlich auf einer (durch die immer höher gesteigerte Organisation erzielten) specifischen Abschwächung des materiellen Lebens in ihm, und zwar bis zu dem Grade hin, daß die autonomische Wirksamkeit desselben eingeschläfert ist. Wird nun das solchergestalt geflissentlich zum Schlummer gebrachte Princip in dem menschlichen sinnlichen Naturorganismus von dem Menschen selbst, d. h. von seiner Persönlichkeit, wieder aufgeweckt, also die Autonomie seines materiellen Lebens wieder bethätigt: so ist nothwendig die unmittelbare Wirkung hiervon das Wiederhervorbrechen der kaum beschwichtigten »unverhältnißmäßigen« Heftigkeit des materiellen oder sinnlichen Lebens (näher der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) im Menschen und sein Hineinfluthen in den centralen Punkt, das Ich, von dem die kunstvolle Einrichtung der schöpferischen Weisheit seine Strömung grade abgedämmt hatte. Dieß ist aber eben eine relative Wiederaufhebung der Persönlichkeit selbst, eine Beeinträchtigung ihrer Selbständigkeit ihrem »materiellen« Naturorganismus gegenüber und ihrer Macht der Selbstbestimmung. Die unmittelbare Wirkung der Bethätigung der Autonomie des materiellen Lebens im Menschen ist somit nichts geringeres als eine Beschädigung der specifisch persönlichen Bestimmtheit seiner Seele, eine Alteration und Abschwächung seiner Persönlichkeit selbst,

also einerseits eine Verdunkelung und Ermattung seines *Selbst*-*bewußtseins* (durch die unverhältnißmäßige Gewalt der sinnlichen Empfindung) und andererseits eine Depression und Erschlaffung seiner *Selbstthätigkeit* (durch die unverhältnißmäßige Gewalt des sinnlichen Triebes), infolge hiervon aber zugleich eine Störung der Koincidenz beider. Vermöge seiner Erfahrung von dieser unmittelbaren Wirkung der Autonomie seines materiellen Lebens muß sich dann diese für den Menschen in seinem Bewußtsein unmittelbar als *ein Abnormes*, als ein dem Begriff des *persönlichen* Geschöpfs direkt Widersprechendes, kurz als ein *Böses* reflektiren, ungeachtet ihre Bethätigung materialiter nichts anderes gewesen zu sein braucht als eine einfache organische Funktion, die in dem nicht persönlichen animalischen Geschöpf, im bloßen Thiere etwas völlig tadelloses und unverfängliches sein würde. Sofern dann im Menschen diese Bethätigung der Autonomie seines sinnlichen Lebens *durch seine eigene Selbstbestimmung* — in welchem Maß auch immer — *gesetzt ist*, so ist dieses Böse näher *Sünde*. Da aber die in ihr gesetzte sittliche Abnormität in concreto in der die Persönlichkeit bestimmenden Wirksamkeit des *materiellen* oder *sinnlichen* Princips im Menschen besteht, so ist *diese* Sünde bestimmt *sinnliche* Sünde.

§. 462*). Die *andere* Form der Sünde ist die *selbstsüchtige* Sünde. Wenn nämlich auch das Sich selbst für die absolute Gemeinschaft bestimmen oder die Liebe durch den Begriff des menschlichen Einzelwesens als eines individuellen schlechthin verlangt wird oder unbedingte sittliche *Forderung* ist, so *kann* doch das menschliche Einzelwesen vermöge der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung sich auch im Gegensatz mit dieser Forderung bestimmen. Es kann sich auch aus der Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen, dieselbe verneinend, isoliren, indem es dieselbe einerseits nicht sucht (anknüpft) und andererseits nicht gewährt (gibt). Es kann in seinem Verhältniß zu jenen anderen Individuen seines Geschlechts dieselben negiren, und lediglich sich selbst, also seine Person *wie sie seine individuelle* ist (sein *individuelles* Ich) affirmiren, indem es *diese* bei allem seinem Handeln zum bestimmenden Princip

*) >Vgl. Müller, 3. A., I., S. 195 fg. 199.<

macht, und alle übrigen menschlichen Einzelwesen nur als Mittel für die Zwecke derselben behandelt, also freilich zum Behuf der Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse auch Gemeinschaft mit ihnen eingeht, aber auch nur dazu. Sich selbst so bestimmend ist es das selbstsüchtige, und seine Beschaffenheit, sich selbst in dieser die Gemeinschaft negirenden Weise zu bestimmen, ist die Selbstsucht (der Egoismus), die den direkten Gegensatz gegen die Liebe bildet. In ihr bezieht das menschliche Einzelwesen, statt seine individuelle Person auf das Ganze zu beziehen, grade umgekehrt das Ganze allein auf seine individuelle Person. Das Die Gemeinschaft nicht suchen und das Sie verweigern sind in ihr immer zusammen gesetzt; doch kann eine von beiden Richtungen vorwiegen vor der andern. Wiegt das Die Gemeinschaft nicht suchen vor, so ist die Selbstsucht die selbstgenugsame, — wiegt das die Gemeinschaft verweigern vor, so ist sie die spröde. Da die Persönlichkeit vorzugsweise in der Empfindung und im Triebe als individuelle hervortritt (§. 176.), so hat die Selbstsucht ihren Sitz überwiegend in den Empfindungen und in den Trieben, und tritt vorherrschend als selbstsüchtige Empfindung und elbstsüchtiger Trieb auf. Ja Empfindung und Trieb sind als bloß natürliche wesentlich selbstsüchtige, und dem menschlichen Einzelwesen überhaupt in seiner bloßen Natürlichkeit ist die Selbstsucht natürlich. Als rein natürliche, d. h. so wie sie lediglich das Produkt des materiellen menschlichen Naturorganismus (beseelten Leibes) ist, ist nämlich die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens eine bloß individuelle und lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt; erst durch die sittliche Entwickelung in der sittlichen Gemeinschaft lernt sie über sich selbst als individuelle hinausgehen. Denn der materielle Naturorganismus auch des menschlichen Einzelwesens geht in seiner Lebensbewegung von sich selbst aus auf nichts weiteres aus als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von Naturelementen (in dem ihn konstituirenden Quantum von organisirter Materie), d. i. auf nichts weiteres als auf die vollständige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs. Das materielle oder sinnliche Leben des menschlichen Einzelwesens hat an sich selbst die Richtung nur auf sich selbst, da der Naturproceß, in dem es

besteht, von sich selbst aus, d. h. als autonomischer, ein sich in sich selbst vertiefender ist, und ganz und ausschließlich darauf geht, das materielle Sein desselben schlechthin in sich selbst zu centralisiren; als rein natürliches ist also das menschliche Einzelwesen lediglich in sich selbst als diese einzelne, von allen übrigen verschiedene Person hineingekehrt*). Die Tendenz auf einen jenseits seines eigenen Seins liegenden Zweck kann es erst von der (von ihm selbst abgesetzten) Persönlichkeit her erhalten; eben deßhalb aber muß eine solche Tendenz auch dieser selbst sofern sie nur das Produkt des Lebensprocesses ihres materiellen Naturorganismus ist durchaus fremd sein, und sie kann in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maße aufkommen, in welchem in ihm die beherrschende Präponderanz der Macht der materiellen Natur über die der Persönlichkeit allmälig zurücktritt. In ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in ihrer Einheit. (Vgl. oben §. 173.) Wie die Seele rein als solche (d. h. als unpersönliche, als thierische) wesentlich das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene (bezogen werdende) Leben ist (§. 70.), so ist die Seele des menschlichen Einzelwesens als persönliche in ihrer Natürlichkeit wesentlich sich selbst auf sich selbst als seinen Zweck beziehendes Leben (§. 73—76.), dies heißt aber eben selbstsüchtiges Leben. Wenn nun so in dem menschlichen Einzelwesen die Selbstsucht natürlich prädisponirt ist, so ist aus dem bereits §. 184. ausgeführten Grunde eine Entwickelung desselben, die nicht unmittelbar zugleich Entwickelung der Selbstsucht in ihm ist, nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung einer Erziehung desselben durch andere schon natürlich, und zwar in normaler Weise, gereifte menschliche Individuen, zu denen es im Verhältniß naturnothwendiger Dependenz steht.

Anm. Ein besonders hervorzuhebendes Moment in diesem natürlichen Grunde der Selbstsucht liegt namentlich in der Schwierigkeit, welche bei noch nicht genugsam vollendeter Organisation und

*) Vgl. Daub, Syst. d. theol. Moral, II., 2, S. 360 f. vgl. I., S. 424. >Ebrard, Dogmatik, I., S. 427—431.<

doch schon entschiedener Kräftigkeit der Richtung auf die *durchgeführte* Centralisation oder die Persönlichkeit hin das seelische Leben findet, sich als bestimmt centrales (als Analogon des Ichs) zu vollziehen. Je schwieriger es dem approximativen Ich wird, sich in sich zusammen zu fassen und zu erfassen, desto heftiger und maßloser ist auch die Repulsion, die es gegen die ihm äußeren Objekte ausübt, um dadurch, daß es dieselben schlechthin negirt, d. h. vernichtet, und sie so von sich unterscheidet, sich selbst desto bestimmter für sich zu setzen. Man denke an die wilden reißenden Thiergattungen*), aber auch an die Disposition zum Eigensinn und überhaupt zum Egoismus bei >Schwäche,< Kränklichkeit und dergleichen. Vgl. auch *Vorländer*, Organ. Wissensch. d. menschl. Seele, S. 382. >*Müller*, 3. A., I., S. 205.<

§. 463. Bei dieser Sünde, und zwar unter beiden Formen derselben, der sinnlichen und der selbstsüchtigen, findet eine wesentliche *Abstufung* statt, je nachdem die an sich sittlich abnorme Selbstbestimmung entweder *ohne das Bewußtsein um ihre sittliche Abnormität* oder *mit diesem bestimmten Bewußtsein* vollzogen wird. Im ersteren Falle ist der an sich oder *seiner Materie nach* dem persönlichen Wesen des Menschen direkt widersprechende Akt der Selbstbestimmung im Menschen *seiner Form nach* durchaus nicht ein Akt des Widerspruchs wider das Wesen seiner Persönlichkeit oder wider das Sittengesetz; im anderen Falle dagegen ist er von dem Menschen auf selbstbewußte und selbstthätige Weise ausdrücklich als ein solcher seinem persönlichen Wesen widersprechender Akt oder ausdrücklich im Widerspruch gegen das Sittengesetz und unter Auflehnung gegen dasselbe gesetzt worden. Erst in diesem zweiten Falle ist das Böse ein wirklich *sittlich gesetztes*, während es im ersteren Falle ein *bloß natürliches* und ebendeßhalb nur in einem entfernteren Sinne so zu nennendes ist**). Es treten also bestimmt *zwei* wesentlich verschiedene *Stufen* oder *Potenzen* der Sünde aus einander, die *bloß natürliche* und die *eigentlich sittliche*. Da das Produkt des sittlichen Processes Geist, in concreto die Vergeistigung des menschlichen Individuums ist (§. 105 ff.), so ist das eigentlich sittliche Böse näher das *geistige* Böse. Die sinnliche wie die selbst-

*) >Vgl. *Schelling*, S. W., II., 2, S. 427.<

**) >Vgl. Röm. 5, 13. C. 7, 7 ff.<

sächtige Sünde ist so auf ihrer ersten Potenz bloß natürliche Sünde, auf ihrer zweiten Potenz geistige.

§. 464. Denkt man die sinnliche Sünde auf ihrer niedrigsten Potenz, d. h. setzt man, daß der Mensch das materielle oder sinnliche Princip in sich ohne das Bewußtsein um die mit der Persönlichkeit im Widerspruch stehende Qualität desselben durch einen Akt seiner Selbstbestimmung in sich bethätigt: so kann man sogar zweifelhaft sein, ob hier überhaupt schon von Sünde die Rede sein dürfe. Denn das sittliche Uebel, welches die naturnothwendige Folge jener Bethätigung des materiellen Princips ist, ist in der That gar nicht Objekt der es faktisch setzenden menschlichen Selbstbestimmung gewesen. Anders verhält es sich im zweiten Fall. In ihm ist die Autonomie des sinnlichen Lebens von dem Menschen ausdrücklich als ein seinem persönlichen Wesen und dem Sittengesetz widersprechendes auf selbstbewußte und selbstthätige Weise gesetzt worden. Das sinnliche Böse, welches vorhin nur dem materiellen Elemente seines Seins einwohnte, und so seiner Persönlichkeit äußerlich und fremd war, ist jetzt vermöge eines Akts seiner eigenen Selbstbestimmung, also seiner Persönlichkeit, gesetzt, damit aber auch in seine Persönlichkeit in das eigentlich und wesentlich Menschliche in ihm selbst aufgenommen, und so integrirendes Moment seines Selbsts geworden. Das vorhin lediglich physisch begründete sinnliche Böse ist jetzt ein zugleich sittlich gesetztes; der vorhin rein physische Gegensatz zwischen dem materiellen sinnlichen Leben und dem übermateriellen persönlichen ist jetzt ein wesentlich zugleich sittlicher. Vorhin wirkte das antipersönliche und deßhalb böse sinnliche Princip nur in dem materiellen Element des Seins des Menschen, und durch dieses nur auf seine Persönlichkeit, jetzt wirkt es zugleich in dieser und durch sie. Der Widerstreit der beiden Principe, des materiellen und des persönlichen, der vonvornherein durchaus außerhalb der Persönlichkeit des Menschen lag, ist jetzt in diese selbst hineinverpflanzt. Es ist jetzt ein Sinnlich (oder Fleischlich) gesinnt sein (was wie eine contradictio in adjecto lautet,) eingetreten, von dem vorhin noch nichts zu sagen war, so lange das sinnliche Princip sich noch innerhalb seiner eigenen Grenzen hielt. Auf dieser zweiten Stufe entstehen daher auch solche Sünden, deren eigentlicher Boden nicht

das sinnliche Leben als solches ist, sondern die sinnlich gewordene Persönlichkeit, — die ihre unmittelbare Kausalität gar nicht mehr in dem sinnlichen oder materiellen Principe haben, sondern in der Persönlichkeit selbst, nämlich in der Sympathie dieser mit dem sinnlichen Princip, welchem sie sich vermöge ihrer eigenen Selbstbestimmung hingegeben, und in ihrer Feindseligkeit gegen das persönliche Princip selbst, welche ihre Liebe zu dem sinnlichen Princip in ihr entzündet hat.

§. 465. Nicht anders ist auch die selbstsüchtige Sünde als bloß natürliche, als noch gar nicht wirklich sittlich gesetzte, im strengen Sinne des Worts noch nicht Sünde zu nennen. Ihre eigentlich sittliche Potenz hat sie erst als geistige erreicht, d. h. sobald die Selbstsucht von dem Individuum ausdrücklich sittlich gesetzt wird, also sofern dieses die Negation der Gemeinschaft mit dem bestimmten Bewußtsein um sie als Selbstsucht, d. i. um ihren Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit und der in dieser liegenden sittlichen Forderung setzt.

§. 466. Vermöge der wesentlichen Wechselbeziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist die sittliche Abnormität unmittelbar zugleich religiöse, das Böse wesentlich zugleich religiöses Böse und die Sünde wesentlich zugleich Sünde gegen Gott. Die Persönlichkeit ist nämlich ein Gott wesentlich homogenes kreatürliches Sein und ein von Gott definitiv gewolltes; die Materie hingegen ist ihrem Begriff zufolge das Gott rein entgegengesetzte kreatürliche Sein, ein von Gott definitiv nicht gewolltes, der reine Gegensatz Gottes, auf dessen Aufhebung an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Akt abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes konstant gerichtet ist. Sich für das materielle Princip bestimmen heißt mithin sich für das gegen Gott gegensätzliche Princip bestimmen, sich gegen Gott und seinen Willen auflehnen. Die Sünde ist so wesentlich Feindschaft wider Gott. Und zwar ist die Sünde wesentlich zugleich religiöse beides, als sinnliche und als selbstsüchtige. Indem der Mensch sinnlich seine Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen läßt, und somit jene alterirt (§. 461.), stört er unmittelbar zugleich seine Gemeinschaft mit Gott, weil ja seine Persönlichkeit das specifische Medium dieser ist, — er trübt das Gottesbewußtsein und erschlafft die Gottesthätigkeit in sich. Und indem er

sich selbstsüchtig gegen den Nächsten in sich selbst abschließt, schließt er sich unmittelbar zugleich auch gegen Gott ab, da ja die ausschließliche Affirmation seiner individuellen Person »als dieser« wesentlich zugleich die Affirmation auch der ihn von Gott und Gott von ihm scheidenden Schranke ist. Dieses Sich selbst gegen Gott verschließen kann dann entweder überwiegend ein selbstgenugsames Die Gemeinschaft mit ihm nicht suchen sein oder überwiegend ein trotziges Sie zurückweisen. Auch die *religiöse* Sinnlichkeit und die *religiöse* Selbstsucht haben beide jene doppelte Potenz, die bloß natürliche und die geistige. Auf jener sind sie bloße *Entfremdung* des Menschen von Gott, auf dieser *feindselige Opposition* des Menschen wider Gott.

§. 467. Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind (wie schon oben §. 460. angedeutet worden,) einander schlechterdings koordinirt*) und durch einen unauflöslichen inneren Zusammenhang mit einander verbunden. Beide entsprossen nämlich Einer und derselben Wurzel. Denn wie die individuelle Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens in seiner materiellen Naturseite oder in seiner Sinnlichkeit ihr Princip und ihren primitiven Ort hat (§. 130.), so ist auch (nach §. 462.) die selbstsüchtige Sünde primitiv durch eben diese seine materielle oder sinnliche Natur kausirt, sofern das Leben derselben *an sich selbst* ein egoistisch gerichtetes ist. Die selbstsüchtige Abnormität kann deßhalb in dem menschlichen Einzelwesen nur dadurch verhütet werden, daß seine Persönlichkeit die *Autonomie* seines materiellen Lebens nicht aufkommen läßt, d. h. nur dadurch, daß es sich von der *sinnlichen* Sünde frei erhält. Bricht diese in ihm hervor, so ist naturnothwendig damit unmittelbar zugleich auch die Selbstsucht zum Ausbruch gekommen, so wie umgekehrt die Selbstsucht nicht aus der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens *als solcher* (als menschlicher Persönlichkeit an sich) entspringen kann, sondern nur aus ihr sofern sie »an einer *sinnlichen animalischen* Natur gesetzt ist als das Resultat des Lebensprocesses derselben.«**)

---

*) Daß Sinnlichkeit und Selbstsucht einander *beizuordnen* seien als die *beiden* Principe des Bösen, hebt *Baumgarten-Crusius* sehr richtig hervor: Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 219—222. 225 f. 229 f.

**) 1. A.: eine individuell beschränkte und verschobene, d. h. sofern sie durch

Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind so, indem sie dieselbe Kausalität haben, von einander unzertrennlich und nur zwei verschiedene Seiten und Erscheinungsformen Eines und desselben sittlichen Hergangs. Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respektive das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit. Sofern dieses Grundwesen der Sünde in der sinnlichen Sünde unmittelbar hervortritt, während in der selbstsüchtigen Sünde das materielle Princip sich unter der Hülle der >Selbstheit< *) verbirgt, ist allerdings der wesentlichen Koordination beider Formen ungeachtet doch die sinnliche Sünde als die eigentliche Grundform der Sünde zu betrachten.

Anm. Mit den bisher ausgesprochenen Begriffsbestimmungen über die Sünde **) finden wir uns zu unserem Leidwesen in durchgreifendem Widerspruch mit einem Werke, dem wir aus unserer neuesten theologischen Literatur nur sehr wenige andere an die Seite zu setzen wüßten, mit Julius Müller's Christlicher Lehre von der Sünde. Müller sieht das Princip der Sünde in der Selbstsucht allein, und wird weder davon etwas wissen wollen, daß wir ihr die Sinnlichkeit in dieser Beziehung koordiniren (ungeachtet er sich mitunter selbst einer solchen Koordination beider annähert, wie wenn er a. a. O., I., S. 216. d. 2. A. „den Hochmuth und die Uebermacht der sinnlichen Lust" als „die beiden entgegengesetzten Grundrichtungen der Sünde" bezeichnet, vgl. auch S. 369,), noch von der Art und Weise, wie wir diese beiden Principien in die Einheit zusammenfassen. Denn daß ihre Koordination nach unserer Darstellung kein bloßes „äußerliches Nebeneinanderstehen beider" ist, bei dem „ihre Einheit" noch erst zu suchen bleibt (s. S. 154. d. 2. A.), wird er wohl gelten lassen; allein die Art, wie wir diese Einheit bestimmen, kann ihm nur mißfallen. Denn unsere Lehre, ungeachtet sie die Sinnlichkeit nicht als das alleinige

---

ihre materielle Natur gebunden ist, mithin immer die autonomische Wirksamkeit dieser letzteren zur Bedingung ihrer Entstehung hat.

*) 1. A.: Individualität.

**) Ganz von ferne wenigstens berührt sich mit ihnen Fichte's Lehre von der der menschlichen Natur, wie der Natur überhaupt, wesentlich einwohnenden Kraft der Trägheit als dem Princip der Sünde. S. Sittenlehre, S. 251 ff. >Insbesondere vgl. Baader, II., S. 177 f. I., S. 100.<

Princip des Bösen anerkennt, leitet doch allerdings dieses letztlich aus der Materialität oder Sinnlichkeit des menschlichen Geschöpfs ab, und fällt so auch in die von Müller so entschieden abgewiesene s. g. Sinnlichkeitstheorie zurück. Von der Müller'schen Kritik dieser Theorie nun könnten wir höchstens das Bd. I, S. 350—366 d. 2. A. (1. A. S. 151—154. Vgl. 3. A., I, S. 423 fg.) Gesagte theilweise mit auf unsere Sätze beziehen. Der Verf. wird aber selbst zugestehn, daß wir bei unserer Fassung des Begriffs des Geistes denjenigen, mit welchem er dort operirt, — zumal wenn er denn doch als Begriff des kreatürlichen Geistes gedacht sein will, — durchaus unklar finden müssen, und uns durch eine Argumentation, welche sich keines klareren Begriffs des Geistes bedient, nicht können für geschlagen halten. Die vom Verhältniß des Menschen zur Natur (nämlich der materiellen) hergenommenen Einwürfe treffen die Art und Weise, wie wir dieses Verhältniß dargestellt haben, gänzlich nicht. Denn unsere Vorstellung von dem Bedingtsein des kreatürlichen Geistes durch die materielle Natur, die auch uns nimmermehr die Kausalität jenes ist, wird der Verf. doch wahrscheinlich nicht ohne weiteres mit unter die von ihm sogenannte „Identitätstheorie" von dem „Verhältniß zwischen Geist und Sinnlichkeit" (S. 362.) rechnen wollen. Einen „Uebergang von der Natur" (d. h. hier immer der Materie) „zum Geiste", der S. 363 entschieden geläugnet wird, müssen wir allerdings, wenn wir anders die Kontinuität der Schöpfung (welche durch ihren Begriff schlechterdings gefordert wird,) festhalten wollen, setzen, — aber freilich einen Uebergang nur durch Gott, nämlich durch seine schöpferische Wirksamkeit. Damit ist jedoch die „qualitative" Verschiedenheit von Geist und Materie nicht von ferne gefährdet. Die ganze Vorstellung von einem „Potenzstande" des Geistes, so wie die von einem „Erwachen des Geistes" überhaupt und von einem „blitzartigen Aufleuchten desselben aus dem dämmernden Dunkel der Bewußtlosigkeit" insbesondere (S. 364.) können wir natürlich nicht theilen. Die Bemerkungen Bd. I, S. 365—376 (1. A., S. 155—165) aber berühren unsere Lehre gar nicht, da wir ja außer der sinnlichen Sünde auch die selbstsüchtige ausdrücklich behaupten, nur daß wir diese mit aus derselben letzten Quelle ableiten, — und neben der bloß natürlichen Sünde auch die geistige, nur nicht als die primitive Form der menschlichen Sünde, wofür gewiß die Erfahrung auf unserer Seite steht. Wie wenig die Ableitung der Sünde aus der Selbstsucht als ihrem alleinigen Principe ausreicht, könnte für Müller besonders

deutlich werden an der Inkommensurabilität der Paulinischen Lehre von der Sünde. Wenn die sinnliche Sünde und die selbstsüchtige beide ihre gemeinschaftliche Quelle in der materiellen Naturseite des Menschen haben, so erklärt sich z. B. die für Müller, I., S. 379 ff. (1. A., S. 168 ff.) mit Recht so befremdliche Erscheinung sehr einfach, daß Paulus, ungeachtet er von der Selbstsucht als der Grundquelle der menschlichen Sünde redet, doch auch wieder bestimmt die menschliche Sünde überhaupt aus der σάρξ ableitet. Daß die mannichfachen Bedenken, welche Müller, I., S. 380—385 (1. A., S. 169—174), gegen die Annahme, daß Paulus unter dieser σάρξ die animalische Natur des Menschen (den sinnlichen beseelten Leib desselben) verstehe, aus dem sonstigen Vorstellungskreise desselben herleitet, auf dem Standpunkte unserer Lehre sich vollständig lösen, und zwar ganz von selbst und ohne irgend welche künstliche Manipulation, darf kaum erst bemerkt werden. Ueberhaupt bewährt sich unsere anthropologische Theorie auf eigenthümlich evidente Weise grade an der Paulinischen Anthropologie. Man vergleiche nur, wie Müller, 3. A., I., S. 436—459 (2. A., S. 379—402. 1. A., S. 168—192), sich mit dieser herumquälen muß, und versuche dann einmal unsere Anthropologie als Schlüssel für die dort zusammengestellten Paulinischen Stellen. Man wird nicht übersehen können, wie einfach dieser Schlüssel alles aufschließt, und nach dieser Seite hin alle die unerträglichen Schwierigkeiten und Unsicherheiten mit Einem Male behebt, welche die traditionelle Exegese der Paulinischen Schriften aus einem Kommentar in den andern mit hinüberschleppt. Was unseres Erachtens Müller'n bei seiner Untersuchung des Begriffs des Bösen vorzugsweise im Wege gestanden hat, ist, daß sich für ihn die Frage nach dem Wesen der Sünde und die nach ihrem Princip nicht gehörig scheiden*). Will man das wahre Wesen der Sünde erkennen, d. h. will man verstehen lernen, was sie in Wahrheit ist und wie unendlich viel sie auf sich hat (und das lebendige Bewußtsein hierum macht die nicht genug zu preisende Grundtugend des Müller'schen Buchs aus), so muß man sich an den Endpunkt ihrer Entwickelung stellen, denn erst in diesem hat sie ihr Wesen vollständig ausgelegt, das von vornherein im Keime in ihr verhüllt liegende Gift ausgeboren und die wahre Natur ans Licht gebracht**); will man dagegen ihr Princip ermitteln, d. h. den

*) »Dagegen vgl. Müller, 3. A., I., S. 199 fg.«

**) So urtheilt auch Paulus: Röm. 5, 50. 21. C. 7, 7—13. C. 8, 7.

Komplex kausaler Momente, durch deren Zusammenwirken sie entsteht*), so muß man seinen Standpunkt in ihrem Anfange nehmen, in dem ihr wahres und volles Wesen noch nicht vorliegen kann. Es ist dagegen eine sehr gangbare Voraussetzung, das volle Wesen der Sünde müsse auch das Princip sein, von dem sie in ihrer Genesis ausgeht, und diese Voraussetzung scheint auch Müller zu theilen. S. namentlich I., S. 150 (2. A.) unten. Von dieser Voraussetzung aus ist es aber unmöglich, die Genesis der Sünde zu begreifen, d. h. ihr Princip aufzufinden. Man läßt sie so mit ihrem Maximum anheben, als eigentlich dämonische Sünde; damit aber ist es schlechterdings nicht möglich, sie psychologisch erklärlich zu machen; dieß kann, so viel läßt sich schon vonvornherein sicher erkennen, nur in dem Falle erreicht werden, wenn man sie mit ihrem Minimum anheben läßt**). Nur in ihrer elementarischesten Form können die kausalen Momente, welche sie erzeugen, d. i. kann ihr Princip >rein< zutage liegen. Müller nun, weit entfernt von diesem Verfahren, faßt die Sünde in ihrem Princip als Abfall des Geschöpfs von Gott zur Selbstvergötterung. (I., S. 376. d. 2. A.) Es ist schon gefehlt, daß er die Selbstsucht, wie sie ihm das Princip der Sünde ist, in einer jedenfalls bereits sehr gesteigerten Form denkt. Denn wenn er gleich (I., S. 76 f. d. 1. A., vgl. 2. A., S. 151 f.) die altkirchliche Formel, „daß der Hochmuth der Urquell der Sünde sei", nicht ohne weiteres gelten lassen will, so erkennt er doch zugleich ausdrücklich als das Wahre in ihr an, „daß der Hochmuth die unmittelbarste und ursprünglichste Offenbarung der Selbstsucht ist." Dieß letztere aber ist doch schon eine Ueberspannung der Sache. Denn die ursprünglichste Form der Selbstsucht ist wohl vielmehr der Eigensinn, wie wir ihn bereits bei dem ganz kleinen Kinde finden, der Hochmuth aber ist nur eine der am meisten entwickelten und deßhalb auch am schärfsten ausgesprochenen Formen derselben. Allein Müller geht noch weiter; schon in ihrer ersten Entstehung will er die Sünde schlechterdings als bestimmte Auflehnung gegen Gott gedacht haben***). Er behauptet, „daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältniß der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniß zu Gott zu suchen ist." (I. S. 400. d. 2. A.) Unsere

*) >So auch Ernesti, Vom Wesen der Sünde, II., S. 277. Vgl. auch Weizsäcker in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., S. 144.<

**) >Vgl. Wizenmann, S. 460.<

***) Nicht anders auch Stahl, Philos. d. Rechts, II., 1., S. 131 f. (2. A.)

Sünde kann ihm zufolge „nur in der Zerrüttung unsers höchsten Verhältnisses, unseres Verhältnisses zu Gott, ihr Princip haben.“ (I., S. 376. d. 2. A.) Ihr Anfang und ihr Princip ist ihm die selbstsüchtige Abwendung von der Liebe zu Gott, „die selbstische Isolirung des Geschöpfs“ (I., S. 142. d. 2. A.), die selbstsüchtige Lossagung des Menschen von Gott, seine selbstsüchtige Auflehnung wider ihn. *Diese* Sünde aber, die *bewußte* Abkehr des Menschen von Gott als den Anfang der Sünde setzen, heißt die Sünde mit ihrer diabolischen Kulmination anheben lassen*). Die Kirchenlehre verfährt freilich ebenso**), in der That aber heißt dieß nur die Entstehung der Sünde schlechthin undenkbar machen. Soll die Sünde in ihrem Anfange irgend psychologisch begreiflich erscheinen, so darf man das nächste Moment des Sündigens für das Geschöpf schlechterdings nicht auf der Seite seines Verhältnisses *zu Gott*, schlechterdings nicht auf der *religiösen* Seite suchen***). *Müller* wird sich allerdings an dieser Schwierigkeit nicht stoßen. Denn wenigstens in der ersten Auflage seines Werks behauptet er die *absolute Unerklärbarkeit* des Bösen mit der äußersten Entschiedenheit. Hier sagt er z. B.: „Eine ihrer wesentlichen Grundlagen sich wohl bewußte christliche Theologie kann das Böse nur als eine dunkle, undurchdringliche Realität betrachten, nicht als *Begriff* (im Sinne der Terminologie dieses“ — nämlich des Hegel'schen — „Systems), sondern schlechthin als *Thatsache*, welche, wie nicht in Begriffe aufgelöst, so auch nicht aus Begriffen gefunden werden, sondern nur auf dem Wege der Erfahrung zur Kenntniß des menschlichen Geistes kommen kann.“ (I., S. 364 f. d. 1. A.) Das Böse ist ihm seinem Wesen nach das Grundlose und darum auch „das absolute Geheimniß der Welt“, und ein eigentliches Begreifen der Entstehung desselben unmöglich. (S. 457.) „Diese Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen“ — sagt er — „ist auch nicht etwa eine *Schranke*, die nur an unserer *subjektiven* Erkenntniß desselben haftet, sondern in der Natur desselben gegründet. Darum kann sie auch nicht schwinden mit dem Wachsthum unserer Erkenntniß, so daß auf irgend einer weiteren Entwickelungsstufe der letzteren an die Stelle

---

*) >*Weizsäcker* in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., S. 175 erkennt an, daß man dieser Einwendung „nicht alle Wahrheit bestreiten könne“.<

**) >Desgleichen *Philippi*, Glbsl., II., S. 376.<

***) >Vgl. auch *Hofmann*, Schriftbeweis, I., S. 414 f. *Wizenmann*, S. 464 f.<

der Unbegreiflichkeit die Einsicht in eine höhere Nothwendigkeit des Bösen träte." (S. 457 f.) Und in der That ist es auch eine schlechthin nichts erklärende Erklärung des Bösen, wenn wir weiter lesen: „Wirklich werden kann das Böse nur durch eine von sich selbst anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist; seine Wirklichkeit nimmt es sich selbst. Die Möglichkeit des Bösen war nothwendig in einer Welt, die des Geistes, der Sittlichkeit, der Religion nicht entbehren sollte; seine Wirklichkeit verdankt es lediglich der Willkühr." (S. 461.) Denn bei diesen Bestimmungen, soweit sie sich auf das Wirklichwerden des Bösen beziehen, läßt sich eben schlechterdings gar nichts denken. Allein wozu dann überhaupt wissenschaftliche Untersuchungen über das Böse, wenn es seinem Begriff selbst zufolge schlechthin unbegreiflich ist? Und warum bringen wir nicht lieber das Interesse, aus dem die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Bösen immer wieder hervorbricht, ganz zum Schweigen, wenn es nur das Interesse vorwitziger Neugierde ist? Es ist aber augenscheinlich ganz etwas Anderes. In der zweiten Auflage (II., S. 230—235) drückt Müller sich zwar etwas vorsichtiger aus, besteht aber nach wie vor auf der Unbegreiflichkeit des Bösen wegen seines Ursprungs aus reiner Willkür. Ein Interesse, das in dieser Beziehung bei ihm bedeutend mitwirkt, ist die Sorge, daß die Sünde für uns dadurch, daß wir sie begreifen lernen, aufhören möchte Sünde zu sein. (S. I., S. 457 f. d. 1. A. und II., S. 234. 235 der 2. A.*)) Nun ist es freilich wahr, daß jedes Begreifen der Sünde auch immer das Erkennen irgend einer Nothwendigkeit derselben involvirt; allein das heilige Interesse, um das es sich hier handelt, verlangt doch, wenn es sich selbst klar ist, gewiß nichts Weiteres ausgeschlossen als ein solches Begreifen des Bösen und seiner Entstehung, durch welches sich unser Verwerfungsurtheil über dasselbe irgend milderte. Und eben ein solches scheint Müller überall vorauszusetzen. Dieß Beides hängt aber gar nicht nothwendig aneinander. Mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Sünde kann ihre unbedingte Verdammung vollkommen zusammenbestehn. Nicht aber mit der Müller'schen Annahme, daß sie, und zwar in ihrem Anfange selbst, ein Act reiner, grundloser Willkühr sei; denn dann ist sie in der That nicht mehr Sünde, sondern absolute Narrheit,

*) Hierher gehört auch mit die Stelle der zweiten Aufl., I., S. 499 f.: „Eben darum aber, weil die Erlösung, das Wesen des Christenthums, keine

Verrücktheit, und es kommt ihr die Zurechnungsfähigkeit des Wahnsinns zugute.*)

§. 468. In dem hier angenommenen Falle der Abnormität seines Verlaufs muß sich das Ergebniß des sittlichen Processes wesentlich modificiren. *Zunächst* da durch die Sünde die menschliche Persönlichkeit in sich selbst alterirt wird (§. 461.), so kann bei der sittlichen Abnormität in dem menschlichen Individuum die Entwickelung seiner Persönlichkeit sich nicht vollständig vollenden und nicht schlechthin zum Abschluß kommen. Die *absolute* Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit, und somit auch seiner sittlichen Entwickelung überhaupt, ist mithin für das menschliche Einzelwesen schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Processes in ihm bedingt.

§. 469. *Sodann* — und dieß ist der Hauptpunkt — wenn der sittliche Proceß, d. h. überhaupt der *menschliche* Lebensproceß, wesentlich zu seinem Resultat hat, daß das menschliche Sein Geist wird, so muß sich die *Qualität* dieses Geistes nach der Beschaffenheit jenes Processes bestimmen, nämlich danach, ob sein Hergang der normale ist oder der abnorme. Wie er im Fall seiner Normalität in dem Menschen normal bestimmten, d. h. guten Geist zu seinem Produkt hat, so erzeugt er bei seinem abnormen Verlauf in demselben *abnorm bestimmten*, d. h. *bösen Geist*. Weil jedoch der kreatürliche Geist wesentlich das Produkt der Zueignung der materiellen Natur von Seiten der Persönlichkeit ist, die menschliche Persönlichkeit aber bei der abnormen oder sündigen sittlichen Entwickelung eine alterirte ist (§. 461.): so kann der unter der abnormen Bestimmtheit entstehende oder der *böse* menschliche Geist nicht schlechthin *wirk*-

---

Versöhnung des Bösen mit dem Guten ist, sondern Befreiung des Menschen vom Bösen, Vernichtung des Bösen, sofern es in ihm ist, befindet sich jede speculative Betrachtung, die uns durch irgend ein Erkennen“ (allerdings durch ein solches *für sich*, ohne ein den Menschen erlösendes Thun) „mit dem Dasein des Bösen versöhnen“ (ein sehr amphibolischer und deßhalb verfänglicher Ausdruck!) „will, indem sie uns dasselbe als nothwendiges Moment des Guten“ (abermals amphibolisch!) „aufzuzeigen sucht, mit dem Christenthum im tiefsten Widerspruch.“ Gesetzt auch, das Böse sei ein nothwendiges Moment *des Werdens* des *kreatürlichen* Guten, so ist es damit keineswegs auch ein Moment *in dem* (gewordenen kreatürlichen) *Guten selbst*.

*) >*Müller's* Gegenbemerkungen s. 3. A. II., S. 238 f.<

lich als Geist zustande kommen, also nicht schlechthin wirklicher oder reeller Geist sein, sondern nur relativ so zu nennender, nur eine Approximation an den wirklichen Geist. Der böse Geist ist nicht wirklicher, sondern nur geistartiges (nicht: geistiges) Sein*). > Wenn die menschliche Persönlichkeit sich selbst durch die materielle Natur bestimmen läßt, so kommt es ja nicht zu einer wirklichen Zueignung dieser an jene, deren (Zueignung nämlich) Produkt eben der Geist ist. < Auf der einen Seite tritt in dem in Rede stehenden Falle die Persönlichkeit des Menschen überhaupt gar nicht mehr rein auseinander mit seiner materiellen Natur und dieser gegenüber, und es kommt so gar nicht zu einer wirklichen, d. h. scharfen und festen Spannung des Gegensatzes beider, so daß die Persönlichkeit des Menschen auf seine materielle Natur gar nicht als eine rein von ihr losgelöste, sondern als eine selbst noch mit ihr versetzte wirkt. Die Bestimmtheit, unter welche im Menschen die alterirte Persönlichkeit die materielle Natur setzt, ist so gar nicht die wahrhaft persönliche, mithin auch nicht die rein ideelle, und die Persönlichkeit vermag eben dieserhalb nicht, die materielle Natur, auf die sie bestimmend einwirkt, auf wahrhafte Weise als ideell zu setzen und sich zuzueignen. Ebenso liegt aber jetzt auch auf der andern Seite, auf der der materiellen Natur, ein Hinderniß des wirklichen Gelingens der Erzeugung des Geistes. Infolge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist nämlich im Menschen das specifische Temperament der Lebendigkeit und Wirksamkeit seiner materiellen Natur abhanden gekommen (§. 85.), und so setzt denn nunmehr in ihm der reale Factor des Geistes, die materielle Natur, dem ideellen, der Persönlichkeit, ein unverhältnißmäßiges Maaß von Widerstand entgegen, welches dieser nicht mehr vollständig überwinden kann. (Nicht mehr bloß ein solches Maaß, wie es eben nur geeignet ist, die Persönlichkeit zu vollständiger Vollziehung ihrer Functionen zu sollicitiren.) Der Sache nach coincidiren beide Momente schlechthin.

Anm. Eine entfernte Analogie mit dem hier entwickelten hat der Satz Jul. Müller's (a. a. O., II., S. 265), daß das Böse nicht

*) Nicht ein πνεῦμα, sondern nur ein πνευματικόν, wie Paulus Eph. 6, 12 sich mit der besonnensten Genauigkeit ausdrückt. > Vgl. L. Hahn, Bibl. Theol. d. N. B., I., S. 326 ff. Schelling, S. W., I, 8, S. 281 <

Substanz zu werden vermöge*), und (L, S. 514 d. 2. A., vgl. S. 512—515) daß es in sich selbst keine erzeugende, gestaltende Macht habe.

§. 470. Kommt so bei abnormer sittlicher Entwickelung keine wirkliche Vergeistigung des Menschen oder im Menschen kein wirklicher Geist zustande, so auch kein wirklicher geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib seiner Persönlichkeit. Denn das Produkt, welches der sittlich abnorme Lebensproceß in ihm absetzt, ist einerseits kein wirklicher Geist, sondern nur ein mehr oder minder geistartiges Sein, andrerseits kein wirklicher beseelter Leib, d. h. keine wirklich einheitlich in sich gegliederte (systematisirte) Totalität von Naturelementen, sondern nur ein mehr oder minder chaotisches Aggregat von solchen Elementen. Ohnehin hat ja die absolute Organisation der Naturelemente, welche das Ergebniß des sittlichen Processes sind, d. h. ihre absolut einheitliche Construction, zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit die wirkliche und vollendete Persönlichkeit des konstruirenden menschlichen Einzelwesens, denn nur bei dieser ist dasselbe in sich selbst schlechthin eine Einheit, — diese Voraussetzung fällt aber nach §. 468. hier ausdrücklich hinweg.

§. 471. Demnach ist bei abnormer sittlicher Entwickelung des Menschen auch nicht mehr seine wirkliche, d. h. absolute Unvergänglichkeit und seine Unsterblichkeit das Ergebniß seines sittlichen Lebensprocesses. Denn da sich in diesem Falle sein Sein nicht zu wirklichem Geist erhebt, sondern nur zu einem annäherungsweisen Analogon des Geistes: so gewinnt es auch nur eine annäherungsweise Unvergänglichkeit, nämlich eine in demselben Maaße, in welchem es mehr oder minder geistartig ist, längere oder kürzere Dauerhaftigkeit. Und da sich in eben diesem Falle auch kein wirklicher Organismus dieser geistartigen Naturelemente im Menschen bildet: so ist mit dem Ableben seines materiellen beseelten Leibes zugleich das Entblößtwerden seiner Persönlichkeit von einem ihr eignenden wirklichen Naturorganismus (beseelten Leibe)**) gesetzt, und mithin der Tod ein nothwendiges Moment im Verlauf seines

*) >Vgl. Baader, II., S. 402.<

**) 2 Cor. 5, 1—5.

Lebensprocesses. Jenes Analogon des Geistes oder feinmaterielle Sein (im Vergleich mit der für uns handgreiflichen und überhaupt wahrnehmbaren groben Materie mag es immerhin als ein immaterielles Sein, als ein Imponderabile, erscheinen), welches hier, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung, als das wesentliche Ergebniß derselben die innere Natur des menschlichen Einzelwesens bildet, muß allerdings die Auflösung des grobmateriellen äußeren Naturorganismus im sinnlichen Absterben weit überdauern*), vielleicht, zumal in einzelnen Fällen, für uns jetzt völlig unabsehbare Zeitläufte lang; aber nichts desto weniger ist es wesentlich vergänglich. Indem nun im sinnlichen Ableben das sündige Individuum, an seiner Persönlichkeit mit jener nur halbgeistigen und in ihrer Organisation durchaus unvollendeten inneren Natur angethan, aus seinem bisherigen, nunmehr zerstörten grobmateriellen Naturorganismus ausscheiden muß, ist es unfähig für eine wirklich geistige Weise der Existenz. Beide Welten sind ihm jetzt unzugänglich, die vollendete geistige und die grobmaterielle. Es ist nur eines zwischen beiden mitteninne liegenden gleichsam embryonischen**) Existenzzustandes fähig, eines nur schattenhaften Daseins, welchem das wirkliche Leben genau in demselben Maaße abgeht, in welchem seiner feinsinnlichen Natur die durchgreifende Organisation mangelt. So eines wirklichen selbständigen Lebens entbehrend sinkt es wieder zurück in die elementarischen Regionen der irdischen Schöpfung, in das Todtenreich, den Hades. In dieser Verfassung, da es, tüchtiger Organe für den Verkehr mit der Außenwelt beraubt, ganz in sich selbst hineingekehrt ist, muß sein Streben, soweit ein solches noch in seiner Macht steht, dahin gehen, sich aus diesem seinem Todesstande wieder zum Leben emporzuarbeiten, d. i. in concreto sich an der Stelle seines früheren grobsinnlichen beseelten Leibes aus den feinsinnlichen Naturelementen, die es mit in den Hades hinübergenommen, einen neuen Naturorganismus oder beseelten Leib höherer (nämlich fein sinnlicher) Qualität zu erbauen. Da diese Naturelemente böse sind, so kann es dieß nur vermöge einer immer vollständigeren Systematisirung des Bösen in sich

---

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 601. 602. 604 f.

**) Sehr bezeichnend ist ApG. 2, 24 von ὠδῖνες θανάτου die Rede.

bewerkstelligen, nur vermöge einer immer consequenteren Durchführung der sittlich abnormen Bestimmtheit an allen einzelnen Elementen seiner Natur, und zwar der sittlich abnormen Bestimmtheit in der specifischen Modification, welche den individuell eigenthümlichen Grundcharakter seiner Sündigkeit (Untugendhaftigkeit) bildet, — dadurch also, daß es sich selbst immer vollständiger in sich sittlich verderbt. Eine solche schlechthin consequente Organisation des Bösen in dem Individuum ist jetzt ausführbar, deßhalb nämlich, weil durch sein Ableben in ihm die Quelle der bloß natürlichen Sünde verschüttet, und also die vollständige Steigerung des Bösen zur geistigen Potenz möglich geworden ist. Durch diese Systematisirung des Bösen kommt dann auch in dem Individuum seine sittliche Entwickelung überhaupt und insbesondere auch die Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner Individualität (mithin sein Charakter, s. unten §. 629 ff.) >zu einem wirklichen< *) und festen, wiewohl an sich unrichtigen und nicht erschöpfenden, Abschluß. Vermöge eines derartigen Processes nun kann das abgelebte und gestorbene sündige menschliche Einzelwesen — und zwar je sündiger es aus dem gegenwärtigen materiellen Leben austrat, desto leichter und schneller, — wieder zu einem Naturorganismus oder beseelten Leibe, und somit auch wieder zum Leben und zu neuer kosmischer Wirksamkeit gelangen, — nämlich innerhalb des bestimmten kosmischen Kreises, für den seinem nur halbgeistigen oder feinsinnlichen Naturorganismus die Bedingungen, um darin zu existiren, eignen. Damit ist dann das menschliche Individuum dämonisirt. (Vgl. unten §§. 503. 705.) Und ist es so wirklich im Bösen individuell vollendet, so läßt sich die Möglichkeit einer Umkehr desselben aus der Sünde, auch kraft einer Erlösung, schlechterdings nicht mehr absehn. Aber auch dieses wiedererrungene, nunmehr dämonische Leben hat in sich keinen bleibenden Bestand. Es ist wesentlich ein nur materielles, wenn auch immerhin ein noch so sehr sublimirtes, und als solches muß es letztlich wieder vollständig in sich erlöschen. Je mehr in dem dämonischen Individuum sein Sein sich der wirklichen Geistigkeit angenähert hat, desto langsamer verläuft der Proceß, durch welchen es sich in sich selbst wieder verzehrt.

---

*) 1. A.: zum vollständigen.

Anm. 1. Ueber die Oertlichkeit des Todtenreichs läßt sich natürlich sonst nichts bestimmen, als daß es der verborgenen und stillen Region der (sofern von unserm Hades die Rede ist, tellurischen) Schöpfung angehören muß, welche den eigentlichen Mutterschooß ihres materiellen Lebensprocesses bildet, die geheime Werkstätte, wo in verschleierter Verborgenheit (Ps. 139, 15) die Lebenskräfte in der Stille sich bereiten, die, an die Oberfläche hervordringend, die mannichfaltige Bewegung des uns wahrnehmbaren materiellen Naturlebens hervorrufen, — der Region, in welcher alles geschöpfliche Sein noch überwiegend elementarisch ist, und die eigentliche Organisation sich erst vorbereitet, aber noch nicht zu ihrer Fixirung und Ausbreitung gelangt ist, — der Region, die auch selbst noch die relativ unfertige und unlebendige ist. Wohl nicht ohne Bedeutung steht das ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς Matth. 12, 40. >Vgl. Martensen, Dogm., S. 515—517. 520.<

Anm. 2. Sofern der Hingang in den Hades ein Herabsinken des menschlichen Geschöpfs zu den elementarischeren Stufen der irdischen Schöpfung ist, liegt in der Vorstellung von der Seelenwanderung auch durch Thierleiber hindurch eine gewisse Ahnung der Wahrheit.

§. 472. Eine weitere unmittelbare, weil naturnothwendige Folge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist die Störung des Verhältnisses des Menschen zu der äußeren materiellen Natur, näher der specifischen Angemessenheit dieser für jenen und seinen Lebenszweck. Ein Verhältniß solcher specifischer Angemessenheit der irdischen äußeren materiellen Natur für den sittlichen Zweck des Menschen ist nämlich in jener bestimmt angelegt, sofern ja der Mensch das letzte Erzeugniß ihres eigenen Entwickelungsprocesses ist, in welchem sie ihre absolute Einheit in sich selbst, aus der unendlichen Mannichfaltigkeit und Zertheiltheit ihrer besondren Momente sich in sich selbst zurücknehmend, wiederfindet. Allein eben deßhalb ist auch die Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses dadurch bedingt, daß der Mensch wahrhaft Mensch, d. h. persönliche >irdische< Kreatur ist. Sofern daher in ihm die persönliche Bestimmtheit, wie dieß infolge der Sünde bei ihm der Fall ist (§. 461.), gestört ist, muß er unmittelbar mit seiner äußeren materiellen Natur in einen durchgreifenden Konflikt gerathen. >Sie ist für ihn nicht mehr absolut weder erkennbar noch bildbar.< Die an sich angelegte specifische Korrespondenz zwischen beiden ist so-

nach durch die auf der Seite des Menschen mit seiner Sünde eintretende Abnormität des einen Verhältnißgliedes wesentlich gestört, und diese Störung muß mannichfaltige Kollisionen des Menschen mit seiner äußeren Natur nach sich ziehen, und sich ihm als éine, wenn gleich nur relative, Lebenshemmung, d. h. als ein Uebel fühlbar machen. Und eben so muß auch die menschliche Gemeinschaft für den Einzelnen und für das Ganze selbst eine fruchtbare Quelle von solchen Lebenshemmungen oder Uebeln werden, wenn die Sünde, bevorab als selbstsüchtige, in sie einbricht. Denn jetzt müssen in ihr die in sich selbst verkehrten Interessen der Einzelnen in ihrer selbstsüchtigen Particularität unter einander in den vielfältigsten Widerstreit gerathen. So geht im Gefolge der Sünde naturnothwendig das Uebel. Das zahlreiche Heer der Uebel wirkt aber seinerseits auch noch wieder dazu mit, das schon an sich, eben seiner Materialität, welche die Vergänglichkeit wesentlich involvirt, wegen unvermeidliche Zusammenbrechen des menschlichen materiellen Naturorganismus (beseelten Leibes) vollends zu beschleunigen.

§. 473. Sofern das Produkt des sittlichen Processes in seiner Abnormität wenn auch nicht wirklicher Geist, so doch ein in höherem oder niederem Grade geistartiges böses Sein ist, erhält der Begriff des Bösen eine noch vollere Bedeutung, und beschränkt er sich nicht mehr bloß auf die des Sittlichunrichtigen. Als wenigstens annäherungsweiser Geist ist das Sittlichböse nicht ein bloß flüchtig vorüberschwebender trübender Schatten in der bleibenden kreatürlichen Welt, sondern ein wenigstens annäherungsweise reelles Element derselben, welches ihre Reinheit und Harmonie stört, und eine wenigstens relative wirkliche Realität, die sich ihr in feindseligem Gegensatz in den Weg stellt.

Anm. Die Materie (als reine Materie) ist an sich der grade Gegensatz Gottes (s. oben §. 40. 44. 55.), ihr Princip ist das an sich gegen Gott gegensätzliche, und es ist deßhalb in der Schöpfung continuirlich Objekt der Bewältigung von Seiten Gottes kraft seiner Schöpferwirksamkeit. Gott kann sich gegen dasselbe nur schlechthin negirend, nur absolut antithetisch und repellirend verhalten. In der materiellen Natur nun ist es in dem einzelnen Kreaturwesen schon unmittelbar ein schlechthin überwundenes; denn sein Sein ist hier

ein unmittelbar vergängliches und somit nichtiges, es hat in ihr nur an dem Flüchtigvergänglichen sein Sein. Innerhalb dieser Sphäre kann sich daher Gott gegen dasselbe gleichgültig, gleichsam tolerant verhalten. Wenn aber die persönliche Kreatur dieses materielle Princip adoptirt und zu dem ihrigen macht, sie, die wesentlich sich selbst als Geist setzt, — wenn es also am kreatürlichen Geiste gesetzt ist, wenn auch nur an einem relativen: so ist es nun eine wirkliche, wenn auch nur eine relative, Realität geworden, auch für Gott. Auch in die von ihm nicht als eine bloß transitorische, sondern als eine unvergänglich bleibende gesetzte Welt, auch in die Welt des Geistes ist jetzt das gegen ihn gegensätzliche Princip eingedrungen. Hier muß es natürlich für ihn Gegenstand unbedingter Negation und Repulsion sein. Das Böse zeigt sich so als das wesentlich Profane.

§. 474. Das Böse kann demnach für Gott nur Objekt absoluter Negation sein, und seine Wirksamkeit in Beziehung auf dasselbe nur eine absolute Reaction gegen dasselbe zu seiner vollständigen Aufhebung, welche als göttliche und absolute eine schlechthin wirksame sein muß. Diese schlechthin wirksame unbedingte negirende Reaction Gottes gegen die Sünde ist seine strafende Wirksamkeit. Im Allgemeinen ist also der Begriff der Strafe als göttlicher, daß sie die absolute und schlechthin wirksame Reaction Gottes, näher seiner Allmacht, gegen die Sünde ist, vermöge welcher er diese schlechthin aufhebt. Hierin liegen nun näher zwei wesentlich auseinander tretende Momente: 1) Zuerst ist die göttliche (denn bestimmt nur von dieser ist hier überall die Rede) Strafe peinliche (kriminelle) Vergeltung.*) Gott wendet das im Gefolge der Sünde gehende Uebel (§. 472.) gegen den Sünder selbst, um die Sünde in ihm aufzuheben, — er vergilt die Sünde mit Uebel, indem er über den Sünder das seiner Sünde entsprechende Maaß von Uebel verhängt. Hierzu steht ihm die Gesammtheit der Kreatur als Werkzeug zu Gebote, und er ist dabei keineswegs etwa auf die schon an sich naturnothwendig aus der bestimmten Sünde als Folge fließenden bestimmten Uebel beschränkt, die aus dem religiösen Gesichtspunkt angesehen unmittelbar göttliche Strafe sind. Woher sich der Unterschied der natür-

*) >Vgl. Müller, 3. A., I., S. 328 f. 339.<

lichen und der positiven peinlichen Vergeltung (oder nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch: Strafe) Gottes ergibt. Eine positive ist sie nämlich, sofern sie nicht ein schon an sich naturnothwendig aus der bestimmten zu vergeltenden Sünde resultirendes Uebel ist, sondern ein erst durch die göttliche Weltregierung über den Sünder herbeigeführtes. Diese göttliche peinliche Vergeltung ist an sich, als Reaction Gottes gegen die Sünde, wiewohl sie unmittelbar den Sünder trifft, doch nicht gegen diesen selbst, d. h. nicht gegen seine Person gerichtet, sondern gegen die Sünde in ihm. Diese will sie in ihm aufheben. Daß Gott das der Sünde »desselben« verhältnißmäßige Uebel auf den Sünder selbst zurückwirft, hat sein Motiv darin, daß er diesen durch die Erfahrung von den naturgemäßen Folgen seiner Sünde dazu bestimmen will, sich selbst gegen dieselbe, sie negirend, zu kehren, und sich von ihr zu scheiden. Geht nun der Sünder auf diese Absicht der göttlichen peinlichen Vergeltung wirklich ein, so wird sie für ihn zur Züchtigung (מוּסָר, παιδεία), zur Erziehungsmaßregel der göttlichen Liebe oder genauer Gnade (s. unten §. 516.). Diese Züchtigung ist eine nähere Modification der peinlichen Vergeltung, nämlich die peinliche Vergeltung, die an dem Sünder, sofern er sich seiner Sünde als solcher und seines Bedürfnisses einer Erziehung mittelst der Anwendung von seine Sünde peinlich vergeltendem Uebel selbst bewußt ist, vollzogen wird. Als Züchtigung hat die peinliche Vergeltung aufgehört, Strafe zu sein. 2) Allein die peinliche Vergeltung kann die Erreichung ihres nächsten Zwecks an dem Sünder, seine Scheidung von der Sünde oder seine Besserung nicht erzwingen. Vermöge seiner Macht der Selbstbestimmung steht es bei dem Sünder, sich gegen sie zu verhärten. Damit kann er aber die göttliche Strafe nicht aufheben und vereiteln, sondern er gibt ihr damit nur eine veränderte Richtung. Die göttliche Strafe ist wesentlich göttliche Negation der Sünde, göttliche Reaction gegen sie, und als göttliche schlechterdings absolute. Sie kann nicht eher nachlassen, bis sie die Sünde thatsächlich aufgehoben hat. Läßt sich der Sünder nicht scheiden von der Sünde, identificirt er sich selbst definitiv mit ihr: so richtet sich nun die Strafe gegen ihn selbst, und vollzieht das göttliche Gericht über die

Sünde an ihm selbst durch die *Aufhebung* seines eigenen *Seins*. Denn das Böse muß *schlechterdings* aufgehoben, >aus der Welt herausgeschafft< werden, so gewiß es ein gegen Gott schlechthin gegensätzliches ist, — *um jeden Preis*. *Will* der Sünder nicht von ihm lassen, so muß er sein Loos theilen; *erfolgreich* Gottes spotten in seinem Trotz, das kann er nicht. So geht die peinliche Vergeltung zuletzt in die *Vernichtung des Sünders*, eben mittelst des über ihn als Folge seiner Sünde verhängten Uebels, über, und in ihr culminirt die göttliche Strafe. Diese Vernichtung des Sünders (dieser *Tod* im neutestamentlichen Sinne) ist demnach das *Endziel* der göttlichen Strafe, >wie es ja auch schon an sich< das in ihrem Begriff selbst liegende nothwendige *Endergebniß* der sich folgerichtig vollständig in sich selbst vollziehenden Sünde [die Summe aller Uebel] ist.

Anm. 1. Wir fassen den Begriff der Strafe *als göttlicher weiter* als es herkömmlich ist; aber nicht willkürlicherweise, sondern genau in der Weite, welche in dem Gedanken der *absoluten* negirenden Reaction Gottes gegen das Böse liegt, die dem Begriff Gottes zufolge schlechterdings behauptet werden muß. >Vgl. auch *Müller*, 3. A., I, S. 339 f. II., S. 599 f.< — Der allgemein hergebrachte Begriff der Strafe *auch als göttlicher* ist der, welchen wir mit dem Namen der *peinlichen Vergeltung* bezeichnen, der Begriff der vindicta, *für sich allein*. Dieß ist auch Julius *Müller's* Begriff der göttlichen Strafe (s. a. a. O. I., S. 275. 285. d. 2. A.), ungeachtet er doch selbst ausdrücklich das Strafen Gottes sehr richtig als eine *energische* Protestation desselben gegen das *Bestehen* der Sünde (ebendas. S. 285) beschreibt, worin in der That *mehr* liegt. Denn wenn *Müller* (ebendas. S. 281) sagt, nur dadurch sei das Gesetz wirklich Gesetz, daß es dem unumgänglich von ihm zu duldenden Widerstreben des menschlichen Willens gegen seine Forderungen gegenüber „sich *mittelbar* realisire durch die Strafe" (>vgl. 3. A., I, S. 335<): so fragen wir billig, ob doch in der *bloßen* Strafe, nämlich im Sinne des Verfassers, d. h. in der *bloßen* peinlichen Vergeltung eine *wirkliche Realisirung des Gesetzes*, dem ja der auch unter der Vergeltung unbußfertig verharrende Sünder unveränderlich als für dasselbe schlechthin undurchdringlich gegenüber stehen bleibt, erblickt werden könne. Durch die Strafe in *diesem*

Sinne, d. h. durch die peinliche Vergeltung für sich allein*) hat ja, sofern sie die Besserung des Sträflings nicht bewirkt, Gott nur dem Sünder etwas an, nicht aber der Sünde selbst, auf die doch allein sein eigentliches Absehen bei dem Strafen geht; denn sie besteht ungebrochen fort.**)

Anm. 2. Es ist allerdings unrichtig, wenn als der Zweck der göttlichen Strafe die Besserung des Sträflings behauptet wird. Ein Zweck der Strafe ist sie freilich, nämlich der Strafe, sofern sie peinliche Vergeltung ist. Aber auch bei dieser ist sie nur einer ihrer Zwecke, nicht ihr einziger. Allerdings liegt es im Begriff der göttlichen Strafe, daß sie es zunächst mit der Besserung des Sträflings versucht; allein es liegt durchaus nicht mit in demselben, daß es ihr mit diesem Versuch wirklich gelingen muß. Ihren eigentlichen Zweck dagegen, die thatsächliche Aufhebung des Bösen, muß sie ihrem Begriff zufolge schlechterdings erreichen, auf welche Weise es nun auch geschehe, sei es mit der Rettung des Sünders oder mit dem Untergang desselben, was von der eigenen Selbstbestimmung dieses letzteren abhängt. Vollzieht sich die Strafe vollständig, so ist ihr Erfolg immer die Vernichtung des Sünders selbst. Als Strafe, d. h. wenn sie Strafe bleibt, und nicht durch Vergebung aufgehoben wird, endet sie immer mit dem Tode des Sünders in diesem Sinne. Was nach Jul. Müller (ebendas. S. 281. 285) „der nächste Zweck" der göttlichen Strafe ist, die thatsächliche Offenbarung, daß die Majestät des Gesetzes und Gottes selbst durch die Auflehnung des Menschen gegen sie nicht wirklich verletzt worden ist, dieß bildet auch nach unserer Begriffsbestimmung ein bestimmtes Moment in dem Zweck der göttlichen Strafe.

Anm. 3. Die Unterscheidung, welche Müller (a. a. O., >3. A., I., S. 334—341.< S. 280—287 d. 2. A.) sehr umsichtig macht zwischen Strafe und Züchtigung (מוּסָר, παιδεία), erkennen auch wir vollkommen an. Peinliche Vergeltung wendet auch die Züchtigung an, die Strafe aber schließt sie ihrem Begriff selbst zufolge aus.

Anm. 4. Das hier über den Begriff der göttlichen Strafe Gesagte leidet der Natur der Sache nach keine Anwendung auf die

*) >In der Art etwa, wie Philippi, Glbsl., III., S. 344 f., sich die Meinung Gottes bei seinem Strafen denkt. Vgl. auch S. 375.<

**) >Ein Gefühl hiervon scheint Stahl zu haben: Fundamente einer christ. Philosophie, S. 146 f. Vgl. besonders S. 151 oben.<

bürgerliche Strafe. Denn strafen im vollen Sinne des Worts kann nur Gott; wir, die wir dem Bösen gegenüber keine absolute Macht besitzen, bringen es mit unserm Strafen nicht weiter als bis zur peinlichen Vergeltung. Daher findet nur das von der peinlichen Vergeltung Gottes Gesagte eine Anwendung auf unser bürgerliches Strafrecht, dessen Princip eben deßhalb die Idee der Vergeltung zu bilden hat, aber mit ausdrücklichem Einschluß des in dieser ihrem Begriff selbst zufolge bestimmt mitgesetzten Absehens auf die Besserung des Sträflings. Der Umstand, daß man das göttliche und das menschliche Strafen nicht scharf auseinanderhält, ist die Hauptquelle der Verwirrung, welche auf dem Begriff der Strafe lastet.

§. 475. Schon in dem oben entwickelten ist es im Allgemeinen begründet, daß sich bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung auch das religiöse Verhältniß des Menschen wesentlich modificirt. Wesentlich nur bei der Normalität seiner sittlichen Entwickelung kommt ja in dem Menschen theils wirklicher, theils (seiner Qualität nach) für Gott zugänglicher und mit ihm geeinigter, d. h. heiliger Geist zustande; im Falle seiner Abnormität dagegen hat der sittliche Proceß vielmehr die Production eines bloß geistartigen, und zwar eines bösen geistartigen Seins im Menschen zur Folge. In diesem letzteren Falle erzeugt er daher in ihm vielmehr ein unheiliges (profanes) materialiter (d. h. seiner Qualität nach) — wenigstens relative — irreligiöses und nur formaliter religiöses geistartiges Sein, welches seinem Begriff zufolge die Einigung Gottes mit ihm (die Einwohnung Gottes in ihm) wenigstens relative ausschließt. Ein Hineinwirken Gottes in die Persönlichkeit des Menschen, in sein Selbstbewußtsein und in seine Selbstthätigkeit, irgend ein Sich ihm bezeugen und bethätigen Gottes in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, also irgend ein Maaß von Gottesbewußtsein und von Gottesthätigkeit in ihm — und zwar in genauem Verhältniß mit der Entwickelung seiner Persönlichkeit als solcher — muß zwar auch so stattfinden (s. oben §. 119.); aber dieses Hineinwirken Gottes in ihn kann jetzt, >in soweit er nämlich sündig ist,< kein sich mit ihm und ihn mit sich einigendes, sondern nur ein ihn von sich abstoßendes (ὀργὴ τοῦ θεοῦ) und die sittliche Abnormität, die Sünde und das Böse in ihm schlechthin negirendes und schlechthin gegen sie reagiren-

des sein. Im Einzelnen stellt sich das Verhältniß folgendermaaßen. 1) Gott wirkt hinein in das individuell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seine Empfindung, aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so empfindet der Mensch zwar Gott mit seinem Gefühle, aber er empfindet ihn als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Das religiöse Gefühl modificirt sich so zur religiösen Unlust, zum *Schuldgefühl*. 2) Gott wirkt hinein in das universell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seinen Sinn, resp. Verstandessinn, — aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so nimmt der Mensch mit seinem Sinn, resp. Verstandessinn, zwar Gott wahr, aber er nimmt ihn wahr als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Der religiöse Sinn modificirt sich so zur (furchtsamen) *Scheu vor Gott* [Deisidämonie]. 3) Gott wirkt hinein in die individuell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seinen Trieb, — aber als gegen seine Sünde reagirend. Gott treibt den sündigen Menschen, aber zur Negation der Sünde in sich, d. h. zur Reue. Der religiöse Trieb, das Gewissen modificirt sich so [zur religiösen Aversion] zum Triebe zur Reue, zum Gewissensschmerz, kurz zum *bösen Gewissen*. Endlich 4) Gott wirkt hinein in die universell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seine Kraft, resp. Willenskraft, — aber als gegen seine Sünde reagirend, also in negativer Weise, d. h. er hemmt und lähmt sie, sofern sie auf die Sünde gerichtet ist, er demüthigt und züchtigt den sündigen Menschen, indem er ihn seine Ohnmacht als Sünder erfahren läßt. So modificirt sich die religiöse Kraft, die göttliche Mitthätigkeit zum *religiösen* (geistigen) *Unvermögen*, »zur *Gottverlassenheit*.«

Anm. Dieses *religiöse Unvermögen* begreift namentlich auch das *innere* Gedemüthigt= und Gezüchtigtsein des Sünders durch Gott mit in sich, von welchem das alte Testament so oft und so nachdrucksvoll spricht. Vgl. z. B. Ps. 16, 7. Ps. 39, 12. Hiob 36, 10. u. ö.

§. 476. Mit der Sünde und der durch sie causirten Alteration der Frömmigkeit ist so unmittelbar zugleich eine *Trennung des Menschen von Gott* gesetzt. Und zwar von zwei Seiten zugleich her. Gott weist den sündigen Menschen zurück von sich, und

zieht sich von ihm zurück, und der sündige Mensch seinerseits flieht vor Gott. Denn in dem Menschen als Sünder wirken in dieser Beziehung einerseits eine (positive) Reaction gegen die ihn bestimmende Einwirkung Gottes und andrerseits ein (negatives) Unvermögen für ihre Aufnahme zusammen. Sofern nämlich in Folge der Sünde die Einwirkung Gottes auf sein individuell bestimmtes Selbstbewußtsein dieses als Schuldgefühl, und eben sie auf seine individuell bestimmte Selbstthätigkeit diese als böses Gewissen (Gewissensschmerz) bestimmt, sucht er natürlich dieselbe, weil sie ihm als eine Lebenshemmung erscheint, von sich abzuhalten. Rafft er sich aber dennoch auf, Gott zu suchen, so vermag er es wieder nicht, weil ja in Folge ebenderselben Sünde sein universell bestimmtes Selbstbewußtsein Gott gegenüber furchtsame Scheu vor ihm geworden ist, und seine universell bestimmte Selbstthätigkeit im Verhältniß zu Gott religiöses Unvermögen, »Gottverlassenheit.« Diese Geschiedenheit des sündigen Menschen von Gott ist jedoch immer nur eine relative, so lange nämlich der Mensch noch nicht schlechthin sündig ist; denn ihr Maaß entspricht immer genau dem Maaße ihrer Ursache, der Sünde des Menschen.

§. 477. Die unmittelbare Folge der mit der Sünde eintretenden Trennung zwischen Gott und dem Menschen ist eine Scheidung auch zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit. Die bei der normalen Entwickelung stattfindende absolute Congruenz des Religiösen und des Sittlichen [vgl. §. 124, besonders I., S. 475 f. 480 f.] fällt bei abnormer Entwickelung weg, und beide fallen bei ihr auseinander; jedoch auch nur in relativer Weise, da die Trennung zwischen Gott und dem Menschen eine nur relative ist. Vgl. §. 501.

§. 478. Die eigenthümliche Modification, welche das Verhältniß Gottes zur schon vorhandenen Welt durch die sündige Bestimmtheit dieser letzteren erhält, findet ihren Ausdruck in einer neuen besonderen Reihe göttlicher Eigenschaften. Diese sind der Natur der Sache nach nur nähere Modificationen der §. 53. entwickelten relativen oder transeunten Attribute. Von den essentiellen unter ihnen modificirt sich nur die Güte. Durch die Beziehung auf die Sünde — noch abgesehen von der Erlösung — bestimmt sie sich nämlich einerseits als Zorn und andererseits als Barmherzigkeit (mit

allen ihren Abschattirungen: Langmuth, Geduld, Sanftmuth u. s. w.), welche beide schlechthin unauflöslich zusammengehören, und nur verschiedene Seiten Einer und derselben Eigenschaft sind. Von den hypostatischen relativen Eigenschaften können nur die Allwissenheit und die Allmacht sich aus unserm gegenwärtigen Gesichtspunkt eigenthümlich näher bestimmen; denn nur der göttlichen Persönlichkeit können >moralisch< *) bedingte Attribute eignen. Wird nun das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als sündiger — noch ohne Rücksicht auf die Erlösung — angesehen, so ist die hypostatische relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die Heiligkeit**), nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die Gerechtigkeit. Eben in ihnen bethätigt sich der barmherzige Zorn Gottes, und sie sind deßhalb die concreten Formen desselben. Die Heiligkeit ist eine eigenthümliche Modification der Allwissenheit, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Objekt des göttlichen Selbstbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, sich in demselben in Beziehung auf jeden Punkt und Moment der Welt schlechthin vollständig und richtig reflectirt, und zwar als solches, also auf eine für Gott schlechthin abstoßende und in ihm die absolute Negation desselben hervorrufende Weise. Sie ist bestimmt eine Modification auch der Allweisheit, die ja in der Allwissenheit mitbefaßt ist (§. 53.), d. h. sie schließt bestimmt auch das teleologische Moment mit in sich. Die die Sünde der Welt perhorrescirende und negirende göttliche Heiligkeit ist nicht bloß eine allwissende, sondern auch eine allweise, nämlich in Beziehung auf die wirksame Art der Perhorrescirung und Negation der Sünde der Welt, d. h. in Beziehung auf die Wahl der Mittel zu ihrer Aufhebung. Und nach dieser Seite hin berührt sie sich unmittelbar mit der göttlichen Gerechtigkeit. Diese nun ist eine nähere Modification der göttlichen Allmacht, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Objekt der göttlichen Selbstthätigkeit ist, schlechthin in der es absolut negirenden und repellirenden absoluten

---

*) 1. A.: sittlich.

**) >Vgl. Schweizer, Glbensl., I., S. 282.<

Macht und Gewalt Gottes steht, also schlechthin seiner es strafend aufhebenden absoluten Wirksamkeit verfallen ist. Die göttliche Gerechtigkeit ist sonach wesentlich Strafgerechtigkeit, nämlich in dem oben (§. 474.) entwickelten vollen Sinne. Es liegt in ihrem Begriff eben so ausdrücklich, daß sie die Sünde wirklich aufhebende, als daß sie dieselbe in ihren Folgen auf den Sünder selbst zurückwerfende, d. h. peinlich vergeltende Wirksamkeit Gottes ist. Als Sünder ist also der Mensch Objekt des göttlichen Zorns, welcher die nothwendige absolute Reaktion Gottes ist gegen die seiner Gemeinschaft mit dem Menschen auf Seiten dieses in seiner Sünde entgegentretende Unempfänglichkeit, d. h. gegen die Unheiligkeit des Sünders. Unmittelbar zugleich ist er aber auch Objekt des göttlichen Erbarmens, was sich schon darin zeigt, daß die göttliche Strafe dahin tendirt, sich in eine Züchtigung umzuwandeln (§. 474.). Die göttliche Heiligkeit weist den Sünder zurück, die göttliche Gerechtigkeit straft ihn. Vermöge der Heiligkeit Gottes zieht die Sünde für den Sünder Schuld nach sich*), vermöge der Gerechtigkeit Gottes Strafe. Die Heiligkeit Gottes erweist sich im Sünder in seinem Schuldgefühl und in seiner Scheu vor Gott, die Gerechtigkeit Gottes in seinem bösen Gewissen und in dem religiösen Unvermögen, an dem er siecht.

Anm. 1. Inwiefern der göttliche Zorn nur eine Modification der göttlichen Güte und somit weiter zurück der göttlichen Liebe ist, das ist aus dem oben (§. 152.) bei der Entwickelung des Begriffs der Liebe Gesagten hier von selbst klar**). Eben dort ist es auch bereits dargelegt, wie der sittlich normale Zorn schlechterdings nicht anders gedacht werden kann als unmittelbar zusammen mit dem Erbarmen. Diese hohe und beseeligende Wahrheit verkündigt mit übermenschlicher Stimme das Alte Testament. Grade dieß gehört zu dem Allergrößten in ihm, und vorzugsweise grade mit darauf beruht seine durchaus einzige Erhabenheit, daß es gleich laut und schlechthin in Einem

*) So setzt auch J. Müller, a. a. O., I., S. 286 d. 1. A., den Begriff der Schuld darein, „daß der Sünder dem Genugthuung fordernden göttlichen Gesetze, Jac. 2, 10, in letzter Beziehung der Heiligkeit Gottes, welche in der unverbrüchlichen Majestät des sittlichen Gesetzes sich offenbart, Röm. 3, 19, verhaftet ist."

**) Vgl. auch J. Müller, a. a. O., I., S. 284 d. 2. A.

von dem Alles verzehrenden Grimme des Zornes Gottes und von der die Mutterliebe noch unendlich übersteigenden Brünstigkeit seines Erbarmens predigt. Beide stehn in ihm auf allen Blättern unmittelbar und in unauflöslicher Durchdringung neben einander bezeugt, das Schnauben des Zornes Gottes und der erquickende Frühlingshauch seiner Barmherzigkeit*). Indem das klassische Alterthum keine rechte erschütternde Erkenntniß des göttlichen Zorns hat, geht ihm eben hiermit auch jedes lebendigere Bewußtsein um die göttliche Barmherzigkeit ab.

Anm. 2. Es ist durchaus irreleitend, wenn man die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Beziehung auf die Sünde auf das Bestrafen derselben, nämlich dieß Wort in seiner herkömmlichen Bedeutung genommen, beschränkt, die wirkliche Aufhebung derselben aber andern göttlichen Eigenschaften allein zuweist. Das ist eine halbe und schlechte Gerechtigkeit, die es zu nichts weiterem bringt, als daß sie durch peinliche Vergeltung ihren Muth kühlt, und zwar nicht einmal an der Sünde selbst, der es doch eigentlich gelten sollte, sondern nur an dem Sünder, und die sich damit begnügt. Die rechte Gerechtigkeit ruht nicht, bevor sie nicht die Sünde ausgerottet hat, und ausdrücklich hierauf geht ihr Absehn bei allem Strafen. Der Apostel der göttlichen Gnade, Paulus, verstand den Begriff der Gerechtigkeit besser, wenn er die *δικαίωσις* des sündigen Menschen aus Gnaden (*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) gerade mit der *δικαιοσύνη* Gottes in ein specifisches Causalitätsverhältniß setzte. >Vgl. Geß in den Jahrbb. f. d. Theol., IV., 3, S. 490 f. 494. 497. 512. Weisse, Philos. Dogm., III., S. 81.<

§. 479. Sofern die Welt eine sündige ist, konkurriren bei der Weltregierung Gottes (s. oben §. 54.) auch sein Zorn sammt seinem Erbarmen, seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Eben auf ihrer Wirksamkeit beruht es, daß das kreatürliche Böse und Uebel, welches in dem göttlichen Weltplan einerseits — dem Begriff der Schöpfung zufolge — unvermeidlich ausdrücklich gesetzt ist, andererseits aber dieß — dem Begriff Gottes, des Schöpfers zufolge — eben so nothwendig ausdrücklich als ein schlechthin aufzuhebendes, dem gemäß durch die göttliche Weltregierung auf schlechthin wirksame Weise stätig in der Kreatur einerseits aus

*) >Vgl. Lutz, Bibl. Dogmat., S. 137 ff.<

dem Zustande der Latenz herausgesetzt, andrerseits aber eben durch dieses Gesetztwerden unmittelbar zugleich aufgehoben wird.

Anm. 1. Hiermit ist der Standpunkt bezeichnet für die Beurtheilung des Verhältnisses Gottes zu dem Bösen in der Welt. Dieses von jedem Zusammenhange mit der göttlichen Verursachung eximiren zu wollen, wird immer ein vergebliches Unternehmen bleiben; nur darauf kommt es an, zu erkennen, wie diese göttliche Verursachung desselben eben als solche wesentlich unmittelbar zugleich absolute Aufhebung desselben ist. Allerdings müssen wir auch in unserm Falle, wie bei jeder gegebenen Erscheinung überhaupt, bestimmt unterscheiden zwischen dem, was von der Entwickelung der Welt aus sich selbst herrührt, und dem, was sich von der Leitung dieser Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus durch die weltregierende Wirksamkeit Gottes herschreibt. Was nun das Böse angeht, so entspringt es freilich unzweideutig aus der eigenen Entwickelung der Welt, und hat in ihr seine Ursächlichkeit; denn sein letztes Princip liegt in der Materialität der Kreatur; allein eben somit erscheint es in letzter Beziehung doch wieder als von Gott gesetzt, so fern ja die Welt von ihm gesetzt ist, und zwar bestimmt eben als materielle. Aber daran kann auch bei dem richtigen Schöpfungsbegriff ganz und gar kein Anstoß genommen werden. Denn einmal mußte Gott, wenn er überhaupt eine Welt schuf, sie unmittelbar als materielle schaffen, und für's Andere hat er ja diese materielle Welt unmittelbar mit der ausdrücklichen und schlechthin wirksamen Tendenz gesetzt, sie als materielle aufzuheben und zur geistigen, ebendamit aber zugleich schlechthin guten zu potenziren. Sofern also das Böse indirekt von Gott gesetzt ist in der Schöpfung, ist es von ihm auch unmittelbar zugleich als ein durch ihn schlechthin aufzuhebendes gesetzt. In diesem Sinne ist das Böse allerdings in dem göttlichen Weltplane als ein unvermeidliches gesetzt, durch die göttliche Weltregierung aber als ein wirkliches. Aber eben auch nur in diesem Sinne, in welchem überhaupt allein ein göttliches Das Böse setzen denkbar ist. Denn indem Gottes Das Böse setzen als solches unmittelbar zugleich wesentlich ein ausdrückliches Es in sein Gegentheil aufheben ist, ist es in Wahrheit ein Das Gute setzen. Das Böse ist als wirkliches in dem göttlichen Weltplane nur insofern gesetzt, als derselbe durchgängig auf die schlechthin wirksame Ueberwindung und Aufhebung desselben in das Gute unfehlbar berechnet ist. Diese absolute Ueberwindung

des Bösen in der Kreatur kommt eben durch die göttliche Weltregierung zur vollständigen Verwirklichung. Sie hat aber wesentlich *zwei* Momente. *Einmal* gehört zu ihr, daß das Böse wirklich zum Ausbruch komme als solches. Nach dieser ersteren Seite hin hat der Begriff der göttlichen *Zulassung* des Bösen seinen nothwendigen Ort, wiewohl er dieselbe freilich noch nicht vollständig erschöpft*). Gott läßt nämlich das Böse zu, ungeachtet er es an sich nicht will, vielmehr schlechthin perhorrescirt, während er in jedem einzelnen Falle seines Geschehens dieses hindern könnte vermöge seiner Allmacht. Nun scheint freilich eine solche Zulassung bei Gott nicht können gerechtfertigt zu werden, weil sie ja nur da untadelig sein kann, wo der Zulassende den Andern nicht genugsam in seiner Macht hat, um seine böse That hindern zu *können***) (wiewohl dann auch wieder nur uneigentlich von einem Zulassen zu reden ist); allein dieser letztere Fall findet hier wirklich statt. Denn die einzelne böse That zwar kann Gott jedesmal unmittelbar hindern, aber das Dasein des Bösen selbst nicht, wenn anders es eine Schöpfung geben soll wie sie der göttlichen Idee entspricht. Das Böse liegt unvermeidlich in der Kreatur vermöge ihrer Entstehung; es ist als Moment in ihrem Werden nicht von ihr loszulösen, sofern sie primitiv *als materielle* gegen Gott *gegensätzliches* Sein ist. Wollte Gott den Ausbruch des wirklichen Bösen aus diesem der Kreatur vonhausaus anhängenden Keime des Bösen nicht zulassen: so könnte er dieß der Natur der Sache nach nur dadurch, daß er die Kreatur auf der Stufe der Unpersönlichkeit zurückhielte, also nur dadurch, daß er das Wirklichgute in ihr unmöglich machte. Was von Gott in Beziehung auf das von der Kreatur als persönlicher in ihrem Werden unzertrennliche Böse gefordert werden muß, ist nur, daß seine Wirksamkeit unbedingt, und mithin auch schlechthin stätig und mit schlechthin unfehlbarem Erfolg darauf gerichtet sei, es vollständig aus der persönlichen Kreatur herauszubringen und an ihr aufzuheben. Dieß ist aber auf der einen Seite wesentlich dadurch bedingt, daß es aus ihr heraustritt, sich in ihr entwickelt und in ihr wirksam wird. Und hierauf geht auch wirklich der göttliche Weltplan und die göttliche Weltregierung. Insofern ist nun aber

*) >Vgl. *Schenkel*, Dog., II., 1, S. 346—349.<

**) Vgl. *Romang*, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 358. 405. Auch nach J. *Müller*, a. a. O., II., S. 137, ist das Zulassen „das Nichtverhindern einer von einer andern Ursache ausgehenden Wirksamkeit, welche der Zulassende verhindern könnte". >*Schelling*, S. W., I. 7, S. 353.<

auch Gottes Das Böse zulassen kein *bloßes* Zulassen, sondern ein wirkliches Setzen desselben: wie es denn überhaupt eine *bloße* Zulassung *bei Gott* nicht geben kann, da sie nur auf ein Objekt gehn könnte, gegen das er sich *indifferent* verhielte, ein solches aber undenkbar ist. Dieses göttliche das Böse setzen ist aber wesentlich nur ein es *Heraus*setzen, um es eben hierdurch aufzuheben. Eben indem er das in der Kreatur an sich latente Böse >(die in der Kreatur an sich latente Gegensätzlichkeit gegen Gott)< wirksam werden und an's Licht treten läßt, bringt er es in seine Gewalt. Er kann also das Böse zulassen, ohne daß er sich damit irgendwie gegen dasselbe indifferent verhielte, vielmehr grade im Interesse seiner unbedingten Opposition gegen dasselbe. Seine Zulassung des Bösen beruht nicht nur nicht auf irgend einer Beschränkung, sei es nun seiner Allwissenheit und Allweisheit und seiner Allmacht oder seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit, sondern sie ist vielmehr selbst eine Wirkung aller dieser Eigenschaften in ihrem Zusammenwirken. Zu diesem ersten Moment gehört aber nun wesentlich auch das *zweite* hinzu, unter dessen Voraussetzung allein jenes seine Bedeutung erhält, die *positive Reaktion* Gottes gegen das in der Welt wirklich gewordene Böse, — eine solche Verflechtung der bösen Handlungen der persönlichen Geschöpfe in den Plan seiner Weltregierung, daß sie in ihrem Zusammenwirken mit dem Ganzen der geschichtlichen Bewegung seiner auf die Aufhebung des Bösen und die vollständige Verwirklichung des Guten gerichteten Absicht positiv dienen müssen*), — eine solche Leitung der Weltentwickelung, vermöge welcher er das Böse grade dadurch, daß er es wirksam werden und mit den von ihm geordneten kosmischen Potenzen in Wechselwirkung treten läßt, gegen sich selbst wendet und sich in sich selbst vernichten läßt. Die Potenzen, kraft welcher Gott in seiner weltregierenden Wirksamkeit diese das Böse aufhebende Reaktion gegen dasselbe ausübt, sind auf der einen Seite das Schuldgefühl, die Scheu vor Gott, das böse Gewissen und das religiöse Unvermögen und auf der anderen Seite das Uebel. Indem nämlich Gott dem persönlichen Geschöpf die böse Handlung zuläßt, reagirt er unmittelbar zugleich gegen das Böse in ihm, >und zwar zu aller-

*) „Was Joseph seinen Brüdern sagt (Genesis 50, 20) „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen": das gilt von allen bösen Absichten und Handlungen; das Böse daran gehört dem Menschen, was Gott will und wirkt ist gut." *Twesten*, Vorles. ü. die Dogmatik, II., 1, S. 135. Vgl. auch J. *Müller*, a. a. O., II., S. 270.

nächst in ihm selbst, < vermöge der specifischen Modification seiner Wirksamkeit in ihm, sofern diese in ihm das Gottesbewußtsein als Schuldgefühl und Scheu vor Gott und die Gottesthätigkeit als böses Gewissen (Trieb zur Reue) und religiöses Unvermögen vollzieht*) (§. 475.). Zugleich aber reagirt er auch von außenher gegen das Böse, indem er als die nothwendige Folge desselben das Uebel im Weltplan ordnet und im faktischen Weltverlauf vermöge seiner Weltregierung realisirt. In dem als nothwendige Folge mit ihm verketteten Uebel muß das Böse wider Willen gegen sich selbst reagiren. Eben weil dieß Ein für allemal von ihm so geordnet ist, kann Gott das Böse zulassen**). Das Uebel ist die göttliche Strafe des Bösen, und zwar, > wie es ja im Begriff des göttlichen Strafens ausdrücklich liegt (§. 474.), < die es aufhebende Strafe desselben; es ist die Reaktion der allwissenden Heiligkeit und der allmächtigen Gerechtigkeit Gottes gegen die sündige Entwickelung der Kreatur, die Reaktion der göttlichen Weltregierung gegen das Böse. So ist es denn aber, das physische Uebel und das sociale (denn das s. g. malum metaphysicum ist gar kein wirkliches Uebel) in der That ein Gut, und indem es durch die göttliche Weltregierung gesetzt ist, durch sie nicht als Uebel gesetzt, sondern als Gut***). Weßhalb denn auch der Begriff der göttlichen Zulassung auf das Uebel gar keine Anwendung leidet. Mit der göttlichen Weltregierung steht also weder das Vorhandensein des Uebels in der Welt, noch das des Bösen im Widerspruch, und die Vollkommenheit der Welt, die wir allerdings fordern müssen†), nämlich die relative, wird weder durch das Eine, noch durch das Andere gestört. Die absolute Vollkommenheit der Welt schließt freilich beide aus; aber diese kann keiner Sphäre der Schöpfung vor ihrer vollständigen Vollendung eignen. Bis zu diesem Punkt hin ist die Vollkommenheit jedes Schöpfungskreises nur als eine erst werdende zu denken, aber als eine vermöge der göttlichen Weltregierung in schlechthin stätiger Weise werdende. Daß das Böse und das Uebel wirkliche Unvollkommenheiten dieser irdischen Welt sind, dieß zu läug-

*) Vgl. Batke, Die menschl. Freiheit, S. 481 ff.

**) „Dem göttlichen Zulassen entspricht, insofern das Zugelassene nicht durch die Vergebung wieder aufgehoben wird, ganz genau das göttliche Strafen, so daß das Geschöpf dem Willen Gottes als gebietendem sich nicht zu entziehen vermag, ohne sofort in die Botmäßigkeit dieses Willens als strafenden zurück zu fallen." J. Müller, a. a. O., II., S. 217.

***) Vgl. Schleiermacher, Der chr. Glaube (2. A.), I., S. 269. 272. 278.

†) Vgl. Twesten, a. a. O., II., 1, S. 120 f.

nen, ist ein unverständiges Verfahren der Theodicee; die wahre Ueberzeugungskraft dieser letzteren in der angegebenen Beziehung liegt vielmehr lediglich in der Einsicht, daß jene Unvollkommenheiten unserer irdischen Schöpfung ihren nothwendigen Grund darin haben, daß sie, im Ganzen und im Einzelnen, noch unvollendet, näher daß sie noch keine (wirklich und rein) geistige Welt ist. Zum Werden der Vollkommenheit der Welt gehört das Böse und das Uebel gradezu mit. Denn ohne dasselbe würde die Summe des Guten in der Welt geringer sein, namentlich die Größe der göttlichen Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Macht und Gnade sich weniger vollständig offenbaren*). Aber eben so wesentlich gehört auch das zum Werden der Vollkommenheit der Welt, daß in ihr das Böse, und mit ihm auch das Uebel, vermöge der göttlichen Weltregierung in stätigem Verschwinden begriffen, und ein mittelst seines eigenen Gesetztwerdens sich selbst aufhebendes sei.

Anm. 2. Aus dem Obigen wird deutlich sein, wie wir den Begriff der göttlichen Zulassung beurtheilen, gegen den auch Twesten, a. a. O., II., 1, S. 131—133. 137, triftige Bedenken äußert, während J. Müller, II., S. 268—272, ihn zuversichtlich vertritt. Das Interesse, dem dieser Begriff seine Entstehung verdankt, vermag er auf keinen Fall zu stützen**). Denn mit dem Begriff der göttlichen Allmacht kommt er zwar keineswegs in Conflikt***), desto bestimmter aber mit dem der göttlichen Heiligkeit, welcher jede Indifferenz in Beziehung auf Böses oder Gutes schlechthin ausschließt. Ein bloßes Zulassen (und dieß meint man doch grade) giebt es also bei Gott nicht; was Gott zuläßt, das will er auch wirklich, wie denn auch die Schrift in den Fällen, wo wir an ein bloßes Zulassen Gottes zu denken pflegen, rundweg von seinem Wollen

*) Vgl. Twesten, a. a. O., II., 1, S. 128—130. >Schenkel, Dogm., II., 1, S. 343. 352 f. <

**) >Vgl. J. H. Fichte, Spec. Theol., S. 423—426. 608 f. 612 f. Schenkel, Dogm., II., 1, S. 346 ff. 353. 358.<

***) In dieser Beziehung behaupten auch wir unbedenklich mit Nitzsch (Theol. Stud. u. Krit., 1834, H. 1, S. 55,) daß die zulassende Macht Gottes nicht ein Minus der Macht konstituirt, sondern ein Plus, und mit J. Müller (a. a. O., II., S. 271), daß in der Annahme einer göttlichen Zulassung so wenig eine Abläugnung der göttlichen Allmacht liege, daß vielmehr durch das Urtheil, daß ein bloßes (dieß „bloßes" müssen wir in Anspruch nehmen) Zulassen in Gott unmöglich sei, sein allmächtiger Wille verneint werde.

spricht, wie Mtth. 13, 29, 30. Röm. 9, 17. c. 11, 8. 1. Cor. 11, 19 u. ö. Aber deßhalb ist doch dieser Begriff keineswegs ein leerer und müßiger. Wenn es nämlich gleich kein göttliches Zulassen giebt, das nicht zugleich göttliches Wollen wäre, so ist doch das zulassende Wollen Gottes eine eigenthümliche besondere Species des göttlichen Wollens. Die Zulassung bezeichnet nämlich eine solche wirkliche Willensbestimmung Gottes, die von ihm selbst an und für sich nicht ausgehen würde, die er aber, indem sie vom Geschöpf thatsächlich ausgeht, ausdrücklich adoptirt. Namentlich in der Lehre vom Gebet und der Erhörung desselben ist der Begriff eines solchen göttlichen Willens unentbehrlich.

Zweites Hauptstück.

Die Entstehung der Sünde.

§. 480. Die sittliche Entwickelung des natürlichen menschlichen Geschlechts kann von vornherein nicht die normale sein. Denn die absolute Bedingung der Normalität der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums, eine normale oder richtige Erziehung zu seiner natürlichen (organischen) Reife (s. §. 184.) ist für die ersten Menschen, eben weil sie die ersten sind, augenscheinlich nicht vorhanden. Weil ihnen nothwendig nicht nur die richtige, sondern überhaupt jede Erziehung abgeht, können sie sich nicht anders entwickeln als so, daß die in ihnen von vornherein übermächtige (s. oben §. 182.) materielle (sinnliche) Natur, Beides in ihrer sinnlichen und in ihrer selbstsüchtigen Richtung, zur Autonomie gelangt, und ihre Persönlichkeit überwuchernd, sie auch, sofern sie bereits wirklich entwickelt ist, bestimmt. Die ersten Menschen können sonach ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen Entwickelung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkt, in welchem sie, selbständig geworden, ihre eigentliche sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche Aufgabe in normaler Weise zu vollziehen. Denn die volle Macht wirklicher Selbstbestimmung, die sie eben in diesem Zeitpunkt überkommen sollten, kann in demselben für sie nicht eintreten, weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist.

Anm. Bei der Frage, ob die Menschheit ihre sittliche Entwickelung in normaler Weise beginnen konnte, hängt die Antwort letztlich da-

von ab, ob wir annehmen dürfen, daß die ersten Menschen unmittelbar als erwachsen erschaffen wurden*). In diesem Falle dächten wir zugleich die wirkliche (die aktuelle) Macht der Selbstbestimmung, das wirkliche liberum arbitrium als ihnen unmittelbar anerschaffen und kraft dieses steht ihnen dann allerdings sogleich beim Antritt ihrer sittlichen Laufbahn die Möglichkeit offen, in sich die materielle Natur schlechthin durch ihre Persönlichkeit zu bestimmen, ja es ist dann vielmehr verständigerweise gar nicht abzusehn, wie es für sie psychologisch möglich sein sollte, in sich jemals der materiellen Natur eine autonomische Wirksamkeit einzuräumen. Allein der hier vorausgesetzte Fall, die Annahme, daß in den Protoplasten das schon durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt war, was bei uns erst die Wirkung der Erziehung ist, ist durchaus unstatthaft. Die wirkliche (aktuelle) Macht der Selbstbestimmung (das wirkliche liberum arbitrium) kann ihrem Begriff zufolge nicht anerschaffen**) oder angeboren, sondern nur durch die eigene Entwickelung des (persönlichen) Geschöpfs erworben werden***). Man gehe nur nicht so leicht hin über jene Annahme. Man möchte sich dieselbe allenfalls gefallen lassen dürfen, wenn unter der — wie sich von selbst versteht, normalen — natürlichen Reife, in welcher die ersten Menschen unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein sollen, lediglich die somatische zu denken wäre, und nicht ebenso bestimmt auch die psychische†). Mit jener für sich allein ist indeß gar nichts ausgerichtet. Denn wollen wir uns die Protoplasten als schon vonhausaus somatisch, nicht aber zugleich auch psychisch erwachsen vorstellen††), so müssen wir in ihnen die Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit nur um desto excessiver gesteigert denken. Die psychische menschliche Reife aber oder das

*) >Wizenmann, S. 381 f.<

**) >Vgl. Kant, Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., S. 320 f. (B. 6.)<

***) „Das Gute in seiner vollen Wirklichkeit, das sittlich Gute ist schon seinem Wesen nach im Menschen ein vermitteltes, weil es nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes ist, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes, sondern weil es nur als Resultat einer freien Entwickelung werden kann.“ J. Müller, a. a. O., I., S. 459. (2. A.) Wie soll nun der erste Anfänger des Geschlechts, der von Anfang an noch nicht „sittlich gut“ sein kann, nichts desto weniger von Anfang an sittlich gut handeln?

†) >Vgl. Schenkel, Dogm. II., 1, S. 97 f. Vgl. auch S. 98—101. 106. 110—120.<

††) >Vgl. Wuttke, Chr. Sittenl., S. 354. 375—378.<

psychische Erwachsensein des Menschen, d. h. die natürliche Reife desselben in Ansehung seiner Persönlichkeit, das wirkliche Gesetztsein der persönlichen Bestimmtheit an seiner Seele, das aktuelle Dasein seiner Persönlichkeit, kann schlechterdings Keinem anerschaffen (oder angeboren) werden. Psychisch erwachsen und reifen kann der Mensch schlechterdings nur vermöge seiner eigenen Entwickelung*). Der Erwachsene ist der Mensch überhaupt nur als der Entwickelte, und die Persönlichkeit insbesondere ist die erwachsene nur als die aus sich entwickelte. Das wirkliche (aktuelle) Ich (nicht die bloße Anlage zum Ich), welches eben die Macht der Selbstbestimmung ist, kann nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen. Auch in Gott ist es nicht anders. Müssen wir nun aber so die ersten Menschen als wenigstens nach ihrer psychischen Seite hin, d. h. in Ansehung ihrer Persönlichkeit als natürlich unreif, also als unmündig in's Leben tretend denken: so war für sie die Möglichkeit, sich in normaler Weise zur psychischen Reife zu entwickeln und bis zu ihr hin vor jedem Sich in ihrer Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen lassen bewahrt zu bleiben, dadurch bedingt, daß sie sich in natürlicher Dependenz von einer schon natürlich reifen, und zwar in normaler Weise natürlich reifen, sie erziehenden menschlichen Persönlichkeit entwickeln konnten**). Diese Bedingung war ihnen aber der Voraussetzung zufolge schlechterdings versagt***). [An eine Erziehung aber durch Gott darf schlechterdings nicht gedacht werden. Denn die Erziehung setzt einen schon vorhandenen Zusammenhang des Zöglings mit dem Erzieher, eine schon vorhandene Gemeinschaft jenes mit diesem voraus. Und zwar als auf unmittelbare, d. h. auf sinnliche Weise gegeben. Ein sinnliches Gemeinschaftsverhältniß des Menschen mit Gott giebt es aber schlechterdings nicht, sondern nur ein moralisch vermitteltes. Die Vollziehung seiner Gemeinschaft mit Gott kann für den Menschen eben erst durch seine Erziehung ermöglicht werden. Auf rein sinnlichem Wege (durch eine Theophanie) kann der Mensch nimmermehr Gott kennen lernen, nämlich wirklich als Gott. Ueber die vermeintliche Erziehung der Protoplasten durch Gott: Mehring, Religionsph., S. 283 f. 298—304].

*) »K. Snell, Die Schöpfung des Menschen, S. 29—34. 38.«

**) »Vgl. Müller, 3. A., I., S. 199.«

***) »Vgl. Kant, Anthropol. S. 367 f. 370. (B. 10.) Dagegen s. Müller, 3. A., II., S. 532«

So sieht man sich denn zu der Behauptung hingedrängt, daß die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe*). Und diese Behauptung muß dem frommen Bewußtsein zunächst in hohem Grade anstößig erscheinen. Allein dieses braucht sich nur ruhig zu besinnen, theils über den wirklichen Inhalt jener Behauptung, theils über seine eigenen unmittelbaren Aussagen, und der Anstoß verschwindet. Was das Erstere angeht, so ist es zuvörderst ein bloßer Schein, wenn durch die fragliche Thesis einerseits die Begriffe des Guten und des Bösen um ihre Reinheit, Tiefe und Wahrheit gebracht, und andererseits der Begriff Gottes, sei es nun auf der Seite seiner Heiligkeit oder auf der seiner Weisheit und Macht, verletzt erscheinen. Es ist eine Täuschung, wenn man meint, das Böse trete von diesem Gesichtspunkt aus in ein günstiges Licht. Vielmehr bleibt es deßhalb nicht weniger böse, weil es in seinem ersten Anfange, als unvermeidlich, subjektiv noch nicht eigentliche Sünde und noch unverschuldet ist. Worauf der rechte Abscheu gegen das Böse beruht, ist ja die objektive Qualität desselben, nicht die subjektive Beziehung des Menschen zu ihm. Daß er an einem so schlechthin unwürdigen und in sich selbst verkehrten Sein Antheil hat, daß er sich in einer so schlechthin widernatürlichen und widergöttlichen Lebensrichtung faktisch begriffen findet, das ist es, wovor den ein solches Grauen erfaßt, der zum Bewußtsein um das Böse in sich gekommen ist. Mag er immerhin einsehen, daß die Verwickelung in dasselbe, wenigstens irgend ein Maaß dieser Verstrickung, für ihn unvermeidlich war, deßhalb detestirt er das Böse überhaupt und das Böse in ihm selbst insbesondere nicht im geringsten weniger unbedingt. Die innere Qualität dieses Bösen ändert sich ja dadurch nicht im allergeringsten, daß es in dem Subjekt zunächst auf unvermeidliche Weise entstanden ist. Den durch das Böse Vergifteten schaudert es deßhalb nicht

*) Es ist wesentlich nichts Anderes als eben diese Behauptung, wenn Braniß (Gesch. d. Philos., I., S. 299. vgl. S. 341 f.) als das „Urfaktum, an welchem alle Geschichte ihren Impuls und Ausgangspunkt habe", angiebt, „daß der Mensch seiner Idee nicht entspricht." Namentlich sind über die Unvermeidlichkeit des Bösen auch die Bemerkungen von Vatke (Die menschl. Freiheit, S. 263—303) zu vergleichen, die sich von einem andern Standpunkt aus mit dem hier Gesagten vielfach berühren. Insbesondere erinnern wir an den Satz S. 259, „daß die erste Sünde erst hinterher als Sünde erkannt werden könne, also keine eigentliche Sünde sei, daß mithin das Werden der Sünde überhaupt allmälig und dialektisch aufzufassen sei." Unsere jetzige Erfahrung steht gewiß dieser Behauptung zur Seite.

weniger bei dem Gedanken an dieses Gift, weil ihn kein Vorwurf trifft wegen des Genusses desselben. Der einzige rechte Haß gegen das Böse ist der, welcher es deßhalb verdammt und verabscheut, *weil es böse ist*, d. h. weil es im Gegensatz mit Gott und unserem eigenen Wesen steht, *und nur deßhalb*, nicht aber deßhalb, weil es ein von unsrer Seite verschuldetes ist*). Wer das Böse an sich leiden könnte, *sofern es nur nicht von ihm selbst verschuldet wäre und ihm Schuld zuzöge*, der erkennte es noch schlecht, und wüßte noch nichts von wirklichem Haß gegen dasselbe. Mit diesem das Böse verabscheuen ist aber auf demjenigen Standpunkte, um den es sich hier handelt, nothwendig immer auch ein Sich selbst wegen seines Bösen verurtheilen auf Seiten des mit dem Bösen behafteten Subjekts verbunden. Denn mit der wirklichen Erkenntniß des Bösen ist für den Menschen immer zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Ankämpfens gegen dasselbe eingetreten (s. unten §. 483. 485.), und also auch eigentliche Sünde mit jeder Einwilligung in dasselbe verknüpft; und der verabscheut das Böse wahrlich nicht, der von seiner unbedingten Selbstverurtheilung wegen seiner Sünde, d. h. wegen seiner Unterlassung des Widerstandes und Gegenkampfes gegen die Sünde in dem Maaß, in dem er ihm jedesmal möglich ist, *um deßwillen* das Geringste nachläßt, weil er auf unvermeidliche Weise in ein Verhältniß zum Bösen gerathen ist, in welchem dieses nothwendig die Ueberhand über ihn behauptet. Die Wahrheit des Schuldbewußtseins, wo immer es sich finde, ist also auch uns eine schlechthin „unverbrüchliche". Nur ist hierbei freilich dieß Eine immer die Bedingung, daß die Kausalität des Bösen von Gott fern gehalten bleibe, und, was damit aufs engste zusammenhängt, daß durch Gott dafür gesorgt sei, daß diese Gewalt des Bösen, in welche der Mensch durch eine Nothwendigkeit gerathen ist, auch wieder für Jeden, der sie als eine ihm fremde erkennt und nach Erlösung aus ihr verlangt, schlechthin gebrochen werde. Und daß dem so ist, soll bald zur Sprache kommen. Man hört häufig (und *der* Ansicht, welcher diese Einrede entgegen zu treten pflegt, gegenüber ist sie auch wohlbegründet), wenn das Böse ein *unvermeidlicher* Durchgangspunkt der Entwickelung der Menschheit sei, so sei es ein Nur negatives, >nur das noch nicht gewordene Gute.< Dieser Schluß ist jedoch, >so allgemein hin

---

*) Vgl. die Bemerkungen *Reinhard's*, Moral, I., S. 370—372. >Hiergegen *Müller*, 3. A. II., S. 557 f.<

ausgesprochen, < ein voreiliger. Er gilt nur in *dem* Fall, wenn die Sünde, in welche die Menschheit unvermeidlich sich verstrickt, auch eben so unvermeidlich wieder sich in ihr auflöst, wenn sie, wie sie durch einen Naturproceß nothwendig kommt, ebenso auch wieder nothwendig vergeht durch einen Naturproceß, wenn sie also ein *bloßes* Durchgangsmoment ist, eine mit innerer Nothwendigkeit über sich selbst wieder hinausgehende und sich selbst wieder aufhebende Stufe der sittlichen Entwickelung. Allein dieß ist sie eben unseren Begriffsbestimmungen zufolge *nicht*. Ihnen gemäß *kann* das menschliche Individuum und das persönliche Geschöpf überhaupt in seiner moralischen*) Entwickelung bei seinem unvermeidlichen Hindurchgange durch die Sünde *für immer in derselben hangen bleiben*. Darauf, daß sie uns diese unendlich ernste Wahrheit lebendig veranschaulicht, beruht für uns die hohe praktische Bedeutung der Lehre von den bösen Engeln (vgl. unten §. 503.). Das Böse ist uns also *als Böses* etwas Wirkliches; wir kennen ein Böses, *das nie ein Gutes wird*; nur freilich ein schlechthin endloses Sein dieses Bösen kennen wir nicht. Auch gefährdet unser Satz in keiner Weise die *Selbständigkeit* des Guten, so daß dieses nicht sein könnte ohne das Böse als seinen Schatten. Nämlich nicht etwa *an sich* ist das Böse die Bedingung des Seins des Guten, sondern es ist nur die Bedingung der Realisirung des Guten *in der Kreatur*, *die Ueberwindung* des ihrem Begriff zufolge primitiv in ihr liegenden Gegensatzes gegen Gott, d. h. des primitiv in ihr liegenden Princips des Bösen. Oder näher**): *es liegt in dem Begriff der Schöpfung selbst*, daß die persönliche Kreatur aus der Materie, und zwar genauer aus der materiellen Natur *zunächst* nicht anders herausgearbeitet werden kann denn als *unmittelbar* noch *durch die Materie obruirte* und verunreinigte, und somit auch in ihrer Persönlichkeit > (in der die Materie dann zum *Bösen* wird) durch sie bestimmte (und < alterirte), kurz als sündige***). Dieß ist der naturnothwendige *Anfang* der Schöpfung des Menschen; aber auch nur erst der *bloße Anfang* derselben. Die Schöpfung des Menschen ist auf diesem Punkte bei weitem noch nicht abgeschlossen, Sie zerfällt in *zwei* große Stadien, von denen das zweite, in welchem sie sich vollendet, erst mit dem

---

*) 1. A.: sittlichen.

**) > Dagegen *Ernesti*, Urspr. d. Sünde, I., S. 132 ff. <

***) > Eine verwandte Ansicht s. bei *Marheineke*, Theol. Moral, S. 152 f. 183—185. 258. <

zweiten Adam anhebt (1 Cor. 15, 45 ff.). Erst in diesem erreicht die schöpferische Wirksamkeit Gottes die wirkliche Realisirung des Begriffs des Menschen; Alles, was vor ihm liegt, ist bloße Approximation an den wahren Menschen; aber eine nothwendige Stufe, über welche die schöpferische Wirksamkeit Gottes hinwegschreiten muß, wenn sie in dem zweiten Adam die Verwirklichung des wahren Menschen erreichen will, und kraft seiner Verwirklichung die Verwirklichung der wahren Menschheit. Es kommt hier Alles auf das richtige Verständniß des Schöpfungsbegriffs an. Will Gott Schöpfer sein, so muß er auf ein rein absolutes Wirken verzichten. Als Schöpfer kann er keine von ihm bezweckte Stufe und Bildung der Kreatur improvisiren. Die Schöpfung ist Schöpfung nur wiefern in ihr nirgends ein vermittelndes Glied in der Kette des mannichfach abgestuften kreatürlichen Seins fehlt, nur inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelung aus der ihr vorangehenden Entwickelungsreihe hervorbricht. Non datur saltus in natura rerum. Der Schritt vom bloßen Thiere bis zum wahren, d. h. wirklich geistigen Menschen (wie wir ihn in dem zweiten Adam oder Erlöser anschauen), ist ein ungeheurer, und eben darum nicht Ein Schritt*). Soll kein Sprung stattfinden, so geht der Weg von jenem zu diesem nothwendig über den animalischen und sündigen, kurz über den bloß natürlichen Menschen, den ἄνθρωπος χοϊκὸς und ψυχικός, hinweg. Aber der Schöpfer bleibt freilich nicht schon bei diesem letzteren stehn. Jene Stufe ist in dem Begriff der Schöpfung ausdrücklich mitgesetzt; nur freilich wesentlich zugleich als eine durch den weiteren Fortgang des Schöpfungsprocesses zu überschreitende und wieder aufzuhebende. Wenn es nun aber so im Begriffe der Schöpfung selbst liegt, Entwickelung der (primitiv von Gott gesetzten) Materie zu sein, so kann nicht der leiseste Schatten deßhalb auf den Schöpfer zurückfallen, daß er den Menschen zuerst als bloß natürlichen (1 Cor. 15, 47) und auf dieser seiner ersten, aber schlechthin zu überwindenden Entwickelungsstufe nothwendig sündigen geschaffen hat. Diese Stufe der Kreatur durfte eben nicht übersprungen werden, so wenig als irgend eine andere vor ihr, wenn die irdische Schöpfung wirklich, wie ihr Begriff es fordert, Entwickelung der Kreatur

*) >Vgl. v. Rougemont, Christus u. s. Zeugen, S. 97 f.<

aus sich selbst kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes bleiben sollte. Die Schwierigkeit in Ansehung dieses Punktes liegt für uns lediglich darin, daß wir gewohnt sind, die Schöpfung des Menschen als eine längst vollendete und abgeschlossene zu betrachten, während in Wahrheit Gott noch mitten in der Arbeit an diesem letzten Werk seiner irdischen Schöpfung begriffen ist. Daß der Mensch nicht durch einen einzigen Angriff fertig aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, daran kann Niemand verständigerweise Anstoß nehmen. Auch die Schöpfung unserer gegenwärtigen äußeren materiellen Natur und jedes einzelnen ihrer Reiche ist bekanntlich durch wieder zerschlagene Mißbildungen hindurch gegangen*), warum sollte doch, dasselbe auch von der Schöpfung des Menschen anzunehmen, Gottes unwürdig sein? Die Nothwendigkeit des Durchgangs des persönlichen Geschöpfs überhaupt und des Menschen insbesondere durch die Sünde ist also nicht eine ethische, sondern eine physische oder richtiger metaphysische >(und als diese eine auch für Gott unverbrüchliche),< und ebensowenig als das s. g. malum metaphysicum ein wirkliches Uebel ist, ist auch die scheinbare Unvollkommenheit der Welt, welche in der Nothwendigkeit jenes Durchgangs liegt, eine wirkliche Unvollkommenheit. Vielmehr ist sie, sofern derselbe ein in dem Begriff des Werdens der Welt selbst wesentlich gesetzter und durch ihn selbst ausdrücklich geforderter ist, in der That grade eine positive Vollkommenheit. In dem zweiten Stadium der Schöpfung des Menschen freilich, in welchem durch den zweiten geistigen Adam das von sich selbst bloß natürliche Geschlecht des ersten bloß natürlichen Adams aus dem Geist wiedergeboren, und so zu einer *wahren* Menschheit durch Erneuerung umgebildet wird, also innerhalb des Reichs der Erlösung, stellt es sich ganz anders mit jener Nothwendigkeit zu sündigen. Schlechterdings weggefallen ist sie allerdings auch hier noch nicht, wohl aber stätig im Verschwinden begriffen, für das Ganze des Geschlechts und für den Einzelnen. Wer dem Reiche des zweiten Adams oder des Erlösers *geschichtlich* angehört, für den hat genau in demselben Maaße, in welchem er ihm auch *individuell-persönlich* angehört, die Nothwendigkeit zu sündigen aufgehört. Verhält es sich nun so unbedenklich mit dem Inhalt der hier in Rede stehenden Behauptung, so wird sich auch das christlich-fromme Bewußtsein um so leichter eingestehn, daß es in der That selbst eben dasselbe sogar fordert, was in ihr ausgesprochen ist. Denn der

*) >Vgl. *Weisse*, Phil. Dogm., II., S. 471—475.<

Christ kann sich ja doch nicht verhehlen, daß die eigenthümlich christliche Herrlichkeit und Tiefe der Offenbarung und der Erkenntniß Gottes, und namentlich seiner Liebe und Gnade, und die eigenthümlich christliche Innigkeit seiner Gottesliebe schlechterdings durch die Erlösung in Christo, eben damit aber auch durch die menschliche Sünde bedingt ist. Augustin's felix peccatum Adami! ist aus der innersten Tiefe des christlich frommen Bewußtseins herausgesprochen*). >(Vgl. J. Müller, 3. A., I., S. 518.)< Die Sache in concreto besehen findet aber zwischen unserem Satze und der evangelischen Kirchenlehre in der That ein weit geringerer Unterschied statt, als man vorauszusetzen pflegt. Die Supralapsarier unter den Reformirten (denen man doch gewiß nicht den Vorwurf einer zu laxen Fassung des Begriffs der Sünde wird machen wollen,) sind sogar durchaus einverstanden mit unserer Thesis, nur daß sie die Nothwendigkeit der menschlichen Sünde unmittelbar in dem Willen (der ihnen ebendamit zur bloßen Willkür wird) Gottes selbst begründet sehen, nicht, wie wir, in dem Begriffe des Werdens der Kreatur eben in ihrem Unterschiede von Gott**). Aber auch die antiprädestinatianische lutherische Kirchenlehre behauptet die unbedingte Nothwendigkeit des Sündigens, abgesehen von der Erlösung, für alle natürlichen Nachkommen der ersten Eltern ohne Ausnahme, und auch für diese letzteren selbst vom Moment des Sündenfalls an, so daß sich also auch für sie die wirkliche Vermeidlichkeit der Sünde innerhalb des Gesammtumfangs des menschlichen Geschlechts, immer abgesehen von der Erlösung, auf ein so gut wie verschwindendes Minimum reducirt. Was hat sie also Reelles voraus vor unserer Betrachtungsweise? Man wird antworten: das Große, daß sie die Kausalität der menschlichen Sünde von Gott schlechthin fern hält. Aber das thun auch wir. Was sie wirklich voraus hat, ist vielmehr der sehr ernstliche Uebelstand, daß ihr das Werk der irdischen Schöpfung als sofort von dem ersten Anfangspunkt seiner Entwickelung an durch das menschliche Geschöpf verpfuscht und von Grund aus verdorben erscheinen muß, wobei sich immer wieder

*) Vgl. auch J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 651 ff. >K. Ph. Fischer, Specul. Theol., S. 231—233. 283. (Vgl. aber auch S. 417 f.) 496. 508 f. 511. Th. Rohmer, Die Rel. Jesu, S. 102—105. Vgl. S. 118 f. 237. Schenkel, Dogm., II., 1, S. 343. 353. 2, S. 610 f. 625. f. 629. 631. 646. L. Hofacker, Predd. (23. A.), S. 67. Weisse, Philos. Dogmat., III., S. 400. Hase, Polemik, S. 278. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 127 f.<

**) >Vgl. Müller, 3. A., I., S. 358—363.<

das unabweisliche Mißtrauen aufdrängt, ob nicht schon bei der Anlage desselben von Gott selbst etwas versehn worden sein möge*). Den Vorwurf entweder einer leichtsinnigen Ansicht vom Bösen oder einer trübsinnigen mönchisch ascetischen Lebensansicht als Konsequenz unserer Ableitung des Bösen, etwa in der Art, wie beide bei J. Müller, a. a. O., I., S. 370—376 (2. A.) ausgeführt werden, könnte gegen uns nur erheben, wer in den Zusammenhang unserer Gedanken ganz und gar nicht eingedrungen wäre. Es ist etwas Großes und Nothwendiges um die volle und tiefe Anerkennung unserer Schuld; aber man kann doch auch hierbei, und zwar aus dem edelsten Interesse, auf Uebertreibungen, freilich nicht in dem lebendigen Schmerz über die Sache, wohl aber in den Vorstellungen von ihr gerathen, die nicht ohne Gefahr sind. Unsere Schuld ist wahrlich schon an sich selbst furchtbar genug, um dessen nicht zu bedürfen, daß man sie übertreibe. Die Ueberspannung derselben ist ohnehin leicht thatsächlich nur eine Idealisirung, und somit in Wahrheit eine Verkleinerung derselben. Auch wird man unsere Ableitung der Sünde nicht beschuldigen können, daß sie „von vornherein den niedrigsten Begriff des Menschen zum Grunde lege" (Müller, a. a. O., II., S. 379). Hoch genug fassen wir den Begriff des Menschen gewiß; aber was er sei, lesen wir nicht im ersten Adam, sondern im zweiten. Wenn J. Müller (II., S. 423) sagt: „Das Christenthum ist nicht bloß die Erhebung eines Unvollkommenen zu einer höheren Stufe des Daseins, sondern die Versöhnung des tiefsten Zwiespalts": so stimmen auch wir aus vollem Herzen ein. Die „unvollkommene Stufe" involvirt eben in der That „den tiefsten Zwiespalt" des Menschen, Beides mit seiner eigenen Idee und mit Gott. Von manchen Seiten her wird unsere Vorstellungsweise als dualistisch verrufen werden. Man wird in ihr die Erfüllung der Prophezeihung J. Müller's (I., S. 504 f. d. 2. A.) erblicken, daß in unserer Zeit leicht „bald genug die Neigung zu einer dualistischen Weltbetrachtung auf ähnliche Weise" um sich greifen dürfe, „wie vor einigen Jahrzehnten der pantheistische Taumel". Was indeß Müller selbst betrifft, so kann uns seine Aeußerung in der Anmerkung auf S. 509 dafür bürgen, daß er uns keinen Dualismus Schuld geben wird. Wenn freilich der Satz Dualismus ist: daß die (schlechthin durch Gott gesetzte) Materie als solche

*) >Vgl. Baader, XIV., S. 110 f. Jürieu bei Schweizer, Prot. Central-Dogmen, II., S. 561. 562.<

an sich der Gegensatz Gottes und ihr Princip das an sich gegen Gott gegensätzliche ist, — dann trifft uns jene Anklage. Denn aus *diesem* Dualismus machen wir kein Hehl. Bei dem gegenwärtigen Stande der Frage nach der Entstehung des Bösen innerhalb der Theologie, besonders wie er sich durch das *Müller*'sche Werk über die Sünde gestellt hat, sollte es erwünscht erscheinen, wenn sich eine Ableitung der Sünde darbietet, die, indem sie die Unvermeidlichkeit derselben behauptet, doch zugleich den ungeschmälerten Begriff der Sünde festhält, und die ungetrübte Reinheit der Gottesidee sichert. Denn die Vorstellung der Kirchenlehre vom Sündenfall der ersten Eltern vermögen auch unsere konservativsten Theologen nicht mehr festzuhalten. J. *Müller* gesteht nicht nur unumwunden ein, daß sich selbst bei streng buchstäblicher Erklärung der Erzählung 1. Mos. 3 aus ihr der Ursprung der menschlichen Sündhaftigkeit nicht deduciren lasse (a. a. O., II., S. 469—474. >A. 3, II, S. 482 f. <), sondern erklärt auch die kirchlich dogmatische Lehre von der Erbsünde überhaupt für unhaltbar, und zwar in allen den verschiedenen Modifikationen, die man ihr gegeben hat (a. a. O., II., S. 409—463. >3. A., II., S. 417—472. <) Wie will man auch diese Einsicht umgehen? Es ist zu einleuchtend, daß unter den Voraussetzungen, von welchen die Kirchenlehre dabei ausgeht, der Sündenfall der ersten Eltern schlechthin undenkbar ist. Die Vorstellung, welche sie von der religiös-sittlichen Vollkommenheit der Protoplasten in ihrem ursprünglichen Zustande entwirft, schließt jede psychologische Möglichkeit eines Sündenfalls aus, zumal eines solchen, wie er 1. Mos. 3 >angeblich< dargestellt wird*). Die Annahme einer satanischen Versuchung hilft dabei gar nicht über die Schwierigkeit hinweg; denn sie setzt immer eine schon vorhandene reale Versuchlichkeit >zu sinnlich-selbstsüchtigen Gelüsten< auf Seiten der ersten Menschen voraus, welche wiederum irgend etwas von ursprünglicher Prädisposition derselben für die Sünde oder irgend etwas von sündigem Hange in ihnen involvirt**). Ueberhaupt, wie man sich auch wenden möge, um den Sündenfall denkbar zu machen, immer muß man, um ihn zu erklären, schon vor ihm irgend ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen, was wider die ausdrückliche Aufgabe ist. Aus dem *reinen* Guten bleibt die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich***). Will man die vorausgesetzte ursprüngliche Reinheit der

*) S. auch J. *Müller*, a. a. O., II., S. 482—485.

**) >Vgl. *Rückert*, Theol., I., S. 220.<

***) >*Mehring*, Rlsph., S. 315.<

ersten Eltern retten, so kann man dieß nur dadurch versuchen, daß man die Probe, auf die sie gestellt wurden, so versteht, daß sie ihr auch aus bloßem unverschuldetem Irrthum unterliegen konnten*); dann aber setzt man sich mit dem reinen Gottesbegriff in Widerspruch, und Gott selbst erscheint dann als die Ursache ihres Falls, wogegen sich abermals unser frommes Bewußtsein unbedingt sträubt. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Klippen wird man unaufhörlich und rettungslos hin und hergeworfen. Wenn nun J. Müller die kirchlichen Lehren vom Sündenfall und der Erbsünde und die Erklärung der menschlichen Sündhaftigkeit aus ihnen aufgibt, welchen neuen Weg schlägt er ein? Er erklärt**), für die „ursprüngliche unbedingte Selbstentscheidung" des Menschen „innerhalb unsers Zeitlebens" schlechterdings keine Stelle zu finden. Ein solcher „reiner Anfang durch Selbstbestimmung" ist nach ihm „innerhalb der zeitlichen Entwickelung des Menschen" unmöglich. Und wer müßte ihm darin nicht beifallen? „Soll der sittliche Zustand," so schreibt er, II., S. 96 — „in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsere Sünde zurechnet, soll das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr Feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist." (Sehr wahr! Aber das Unmögliche sollen wir eben auch nicht fordern!) „In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht." So betrachtet er denn nun unsere Sündhaftigkeit als „jenseits unseres zeitlich individuellen Daseins begründet" (II., S. 487), in einer „außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit" „in der unzeitlichen Region des Intelligiblen", „von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist" (II., S. 488). Er denkt die persönlichen Geschöpfe „im geistigen Urstande" jedes „als ein einsames Atom, welches sich nur auf Gott und nur sich auf Gott bezieht" (II., S. 503). In diesem „außerzeitlichen Urstande aller persönlichen Wesen" haben sich ihm zufolge „die geistigen Monaden" (II., S. 503)

*) >Diese Richtung hält z. B. Sederholm ein: Die ewigen Thatsachen S. 185 f. 187 f. 204—206. 209. 228. 243.<

**) S. in dieser Beziehung folgende Stellen: II., S. 95—99. (vgl. S. 99 ff. 140 ff.) 195—213. 486—507. >(3. A., II, S. 495—561.)<

durch eine „*intelligible Selbstentscheidung*“, durch eine Selbstentscheidung der *transcendentalen* Freiheit,“ die als ein völlig „*zeitloses* Thun“ zu denken ist, ihr Loos bestimmt. Durch eine solche „intelligible Urentscheidung“ (II., S. 499) hat „jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit“ (II., S. 488). Durch diese „jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung“ ist „die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb desselben bedingt.“ (II., S. 99 f.). Dieß ist die neue Lösung des alten Knotens; aber wir können sie nur für eine Zerhauung desselben halten*). Was wird uns doch hier zu denken zugemuthet? und welche irgend deutlichen Begriffe des Geistes und der Persönlichkeit mögen doch diesen Sätzen zum Grunde liegen? Es mag Beschränktheit auf unserer Seite sein, aber auch gar manche Andere, die nicht wollen für beschränkt gehalten sein, werden dasselbe sagen, — genug, uns geht jedes Denken aus bei dieser intelligiblen und transcendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande**). Das Denken, nicht etwa bloß das Vorstellen. Denn ein geschöpfliches und somit *endliches* Sein in einer *außerzeitlichen* Existenzweise und als in einer *zeitlosen* Selbstbestimmung begriffen denken sollen, ist eine sich selbst widersprechende Forderung, weil nun einmal die *Zeitlichkeit* eine *wesentliche* Bestimmtheit *alles* Endlichen ist. Sind anders diese Monaden *geschaffen*, so sind sie *in der Zeit* und *in die Zeit hinein* geschaffen***). Wir glauben nicht, daß *Müller* sich selbst auf die Länge befriedigt finden kann durch seine Lehre. Denn er verlangt schlechterdings eine reine, unbedingte „persönliche Selbstentscheidung“, eine Urentscheidung, die „unsere eigene That“ ist, als Quelle unserer Sündhaftigkeit, weil diese nur dann Schuld mit sich führen könne (II., S. 487); und doch versetzt er diese Urentscheidung in einen Zustand unseres Seins, der ein völlig undenk-

*) >Gegen diese meine Kritik s. die Entgegnung *Müller's*, 3. A., II. S. 554—558.<

**) >Zustimmend *Philippi*, Kirchl. Glbsl., III., S. 94.<

***) Wir hätten gewünscht, daß *Müller* sich auch darüber ausgesprochen hätte, wie er sich den Urstand der Monaden in Ansehung ihres Verhältnisses zum *Raum* vorstellt. Ansehung des im Text besprochenen Punktes sind auch die Bemerkungen von *Weisse* in seiner Beurtheilung des *Müller*'schen Werks, Jen. A. L. Z., 1845, Nr. 106, S. 424, zu vergleichen.

barer und in dem eine Selbstentscheidung völlig undenkbar ist. Selbst wenn Beides eben so denkbar wäre, als es undenkbar ist, könnten wir in der Müller'schen Annahme immer noch keine Lösung der eigentlichen Schwierigkeit finden. Denn auch bei ihr kehrt sofort die alte Frage, in der der eigentliche Knoten liegt, unverändert von Neuem wieder, wie es doch psychologisch möglich war, daß das rein gute Geschöpf sich selbstsüchtig von seinem Schöpfer abwendete. Kann dieß schon von einem materiell-persönlichen Geschöpf wie der irdische Mensch nicht begriffen werden: so ist die Schwierigkeit augenscheinlich bei einer rein geistigen und überdieß leiblosen Monade nur noch weit größer, die ohnehin als schlechthin leiblose überhaupt eines Sich auf sich selbst beziehens, geschweige denn einer wirklichen Aktion gänzlich unfähig ist. Wir sind uns bewußt, das Müller'sche Werk nach seinem ganzen und seltenen Werth mit einer mehr als bloß persönlichen Sympathie zu würdigen; aber bei den Parthieen desselben, von welchen hier die Rede ist, können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß in ihnen der Geist eines kerngesunden, gleich sehr energischen und nüchternen reflektirenden Denkens, der die Müller'schen Arbeiten im Allgemeinen auf so glänzende Weise auszeichnet, ausgeht, und in eine Art von Spekulation umschlägt, die wir die mythologisirende nennen können. Die wirkliche Spekulation kann nicht so aus der Mitte heraus ein einzelnes Problem bearbeiten, sie läßt sich nicht bloß aushülfsweise herbeiziehen von ihrer älteren Schwester, der Reflexion, um die leeren Stellen, für welche diese keine Gedankenbestimmungen aufzufinden vermag, zu suppliren, und noch dazu in der jener beliebigen Weise. Man muß die Spekulation schlechterdings das Ganze machen lassen, sonst versagt sie ihren Dienst überhaupt. Und woher nun das Nachlassen einer so gediegenen Kraft? Die Schuld liegt nicht an ihr, sondern lediglich an der Unerreichbarkeit des Ziels, welches sie sich vorgesteckt hat. Der Vorwurf trifft nicht den Verfasser, sondern die Sache, welche er zu der seinigen gemacht hat. Er hat eben durch die That den Beweis geführt, daß es für das besonnene, nüchterne Denken unmöglich ist, der Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Sünde auszuweichen. Und grade in dieser Beziehung besonders ist in unseren Augen das Müller'sche Buch eine höchst bedeutungsvolle wissenschaftliche Thatsache. Wir unsererseits glauben dagegen gezeigt zu haben, daß die Unvermeidlichkeit des Bösen sich in einem solchen Sinne behaupten läßt, daß dabei die Interessen der Frömmigkeit, und namentlich der

christlichen, die auch uns heiliger und theurer sind als alle Interessen der Wissenschaft (wenn überhaupt ein wirklicher Widerspruch zwischen beiderlei Interessen denkbar wäre), schlechthin ungefährdet bleiben.

§. 481. Allerdings bricht in den ersten Menschen die Sünde, und zwar in ihren beiden Formen, der sinnlichen und der selbstsüchtigen, unmittelbar nur erst auf ihrer ersten Potenz oder als bloß natürliche Sünde hervor; allein sie kann in ihnen bei dieser nicht stehen bleiben, sondern muß sich naturnothwendig sofort auch zu ihrer zweiten, eigentlich sittlichen Potenz oder zur geistigen Sünde steigern. Denn wenn sich an den ersten Menschen, nachdem er in der bloß natürlichen Sünde an ihrer die persönliche Bestimmtheit in ihm alterirenden Wirkung die Sünde als Sünde kennen gelernt hat, eben hiermit nothwendig die Frage stellt, ob er sich für oder wider sie (die Sünde) entscheiden, ob er sie affirmiren oder negiren wolle: so mag er immerhin zu Letzterem geneigt sein, — ja es läßt sich dieß gar nicht anders erwarten; aber eine solche Entscheidung wirklich zu vollziehen, das vermag er in der That nicht, nämlich eben derselben Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit in ihm wegen, die ihn zuerst in die bloß natürliche Sünde hineinzog, und die eben durch diese erste Sünde naturnothwendig nur noch höher gestiegen ist. Es fehlt ihm von hausaus an der ungetrübten Klarheit des Selbstbewußtseins und des Verstandes und an der vollen Energie der Selbstthätigkeit und des Willens, ohne welche eine unbedingte Negation der Sünde unmöglich ist. Immerhin möchte er leicht entschieden sein, und zwar gegen das materielle Princip, Beides als sinnliches und als selbstsüchtiges, wenn er nur überhaupt im Stande wäre, wahrhaft und im vollen Sinne des Worts sich selbst zu bestimmen, »vollkommen klar sich über sich selbst (und die Sünde) zu besinnen,« und »wahrhaft« zu wollen, mit der vollen Energie eines thatkräftigen Willens. Aber hieran fehlt es ihm ja eben, weil seine Persönlichkeit die volle Macht der Selbstbestimmung noch nicht erreicht hat, und überdieß durch die erste Sünde alterirt ist*). Wie sehr er daher auch wünschen mag, sich gegen

*) »Vgl. Baader, S. W., XI., S. 204.«

das materielle Princip und für das persönliche zu entscheiden, es unbedingt und also wirklich zu thun vermag er nicht. Seine in sich selbst unklare und unkräftige und mithin schwankende Selbstbestimmung wendet sich, ohne daß er es hindern kann, theilweise dem materiellen Princip zu, und er eignet dasselbe, indem er seine ihn bestimmende Wirksamkeit ausdrücklich setzt, seiner Persönlichkeit selbst an. Und so steigert sich denn in ihm mit für ihn unabwendlicher Nothwendigkeit die Sünde auch zu ihrer zweiten Potenz, zur eigentlich sittlichen oder geistigen Sünde. Doch kann es aus eben demselben Grunde auch nicht zu einer absoluten Sünde und zu totaler Sündigkeit in ihm kommen. Denn glücklicherweise macht dieselbe Ohnmacht seiner Selbstbestimmung, die es ihm psychologisch unmöglich macht, sich unbedingt wider das materielle Princip zu bestimmen, ihm ebenso auch die unbedingte Selbstbestimmung für dasselbe unmöglich. Dieselbe Ohnmacht, die ihn in's Verderben hinabstürzt, bewahrt ihn zugleich vor dem völligen Untergange, und hält für ihn wenigstens die Möglichkeit seiner Errettung durch eine erlösende göttliche Macht offen.

§. 482. Wenn so der erste Mensch infolge der von vornherein in ihm vorhandenen Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit schon mit einem Hange zur Sünde — Beides der sinnlichen und der selbstsüchtigen — in's Leben eintritt, und seine [moralische]*) Entwickelung deßhalb nicht anders anheben kann als in abnormer Weise, mit der Verwickelung in die Sünde: so kann nun diese, eben des sündigen Hanges wegen, auch in ihrem weiteren Fortgange nicht anders verlaufen als wieder in abnormer Weise. Ein späterer Eintritt des ersten Menschen in die normale Bahn aus eigener Machtvollkommenheit ist Ein für allemal unmöglich, und um so weniger denkbar, da nach dem Gesetz der Naturnothwendigkeit jener Hang durch seine Bethätigung sich verstärkt.

§. 483. Da jedoch in dem ersten Menschen der sündige Hang kein absoluter und seine Sündigkeit keine totale ist (§. 481.), und diesen mithin allemal noch irgend ein Maß von Macht der Selbstbestimmung oder von Macht des persönlichen oder des guten Princips

*) »1. A.: sittliche.«

zur Seite geht: so findet in ihm fortwährend in irgend einem Maß die Möglichkeit des Widerstandes gegen den Hang der Sünde und der Verneinung dieser letzteren statt, und jedes Minus dieses Widerstandes und dieser Verneinung unter dem jedesmal an sich möglichen bestimmten Maß derselben kommt als seine eigene Verschuldung auf seine Rechnung.

Drittes Hauptstück.

Das natürliche Sündenverderben.

§. 484. Nach einem solchen Anfang der sittlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts in seinen ersten Individuen können auch die nachfolgenden Generationen keine sündlose, normale sittliche Entwickelung durchlaufen. Sie bringen vielmehr naturnothwendig einen noch *verstärkten* Hang zur Sünde schon mit in's Dasein. Denn da die menschliche Gattung mittelst der Geschlechtsgemeinschaft nach und nach die ihren Begriff erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen aus sich heraussetzt (§. 135.): so empfangen die nachgeborenen menschlichen Individuen ihr Sein *mittelst der geschlechtlichen Zeugung*. >Die Erzeuger aber erzeugen naturnothwendig ihre eigene *alterirte* menschliche Natur auch den von ihnen Erzeugten an. Ueberdieß steht in dem geschlechtlichen< Zeugungsproceß vermöge der natürlichen Organisation des menschlichen Geschöpfs die Persönlichkeit entschieden in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, sie ist also in ihm entschieden unter der Potenz des materiellen (sinnlichen) Princips (der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) wirksam, und es findet so in ihm entschieden eine *autonomische* Wirksamkeit der materiellen Natur des Menschen statt*). Das Erzeugniß dieses Processes trägt daher naturnothwendig schon primitiv die Prädisposition zur Ohnmacht der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu der mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur an sich, also den sündigen Hang. Dieser *eigenthümliche* sündige Hang, der in dem menschlichen Einzelwesen durch seine Entstehung

*) >Vgl. *Augustin*, De nupt. et concupisc. I., 24, und *Schenkel*, Dogm., II., 2, S. 371—373.<

mittelst der geschlechtlichen Zeugung kausirt ist, mag als ein von den Eltern ererbter ganz angemessen mit dem Namen der Erbsünde benannt werden. Ueberdieß besteht ja auch für diese nachgebornen menschlichen Einzelwesen der Mangel der unerläßlichen Bedingung der Normalität ihrer sittlichen Entwickelung fort, nämlich der Mangel einer normalen Erziehung, so daß für sie, auch abgesehen von der Erbsünde, ihre normale sittliche Entwickelung eine Unmöglichkeit sein würde. Denn die Möglichkeit einer Erziehung ist zwar freilich für diese späteren Geschlechter vorhanden; aber nur die einer Erziehung durch sittlich abnorm gereifte, durch sündige Erzieher, — also nicht die Möglichkeit einer normalen Erziehung, sondern die Nothwendigkeit einer abnormen, wiewohl nur relative, oder einer relativen Verziehung.

Anm. Insofern mag man immerhin die Erbsünde ein bloßes Accidens unserer menschlichen Natur nennen, als sie ja allerdings dem Begriff des Menschen zufolge eine wiederaufzuhebende Bestimmtheit desselben ist. Aber in keinem anderen Sinne.

§. 485. Wenn so allen natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen unmittelbar oder von Natur ein wirksamer Hang zur Sünde anhaftet, der sie mit Naturnothwendigkeit in dieselbe hineinzieht: so schließt doch dieser sündige Hang, weil er kein absoluter und totaler ist (§. 481. 483.), in Ansehung ihrer einzelnen sündigen Akte ihre eigene Verschuldung und Verantwortlichkeit keineswegs aus. Es besteht nämlich in dem natürlich sündigen Menschen neben dem Hange zur Sünde auch noch irgend eine Macht des sittlich normalen oder guten Selbstbewußtseins (näher der Empfindung und des Sinnes für das Gute) und der sittlich normalen oder guten Selbstthätigkeit (näher des Triebes und der Kraft zum Guten), und mithin auch irgend eine Macht des Gottesbewußtseins (näher des religiösen Gefühls und des religiösen Sinnes) und der Gottesthätigkeit (näher des Gewissens und der göttlichen Mitthätigkeit). So lange nun diese Mächte im Menschen noch irgendwie fortbestehen, so lange begründet der Hang zur Sünde, so stark er auch sein mag, an sich für ihn nicht mehr als die Nothwendigkeit eines continuirlichen Kampfes jener ihm gegenüberstehenden Macht des Guten mit ihm, und zugleich die Unmöglichkeit, diesen Kampf zum wirk-

lichen Siege des guten Princips hinauszuführen, — keineswegs aber auch schon die Nothwendigkeit einer wirklichen, d. h. entschiedenen und vollständigen Besiegung dieses letzteren. Die in ihm wirksame Macht des guten Princips ist allerdings einerseits zu gering, um für sich allein den Hang zum Bösen jemals überwinden zu können, — aber sie ist andererseits auch zu groß, um durch diesen für sich allein jemals wirklich überwunden werden zu können. Der wirkliche Sieg des bösen Hanges kann in jedem einzelnen Falle nur dadurch erfolgen, daß sich mit demselben ein Akt der eigenen Selbstbestimmung des Menschen verbindet, durch welchen er selbst das gute Princip in ihm seine demselben keineswegs schon vollständig entwundenen Waffen strecken läßt. Der sittliche Zustand des Menschen, sofern er lediglich durch den natürlichen Hang zum Bösen bestimmt wird, ist der eines fortgehenden, aber auch fortwährend unentschieden bleibenden Kampfes zwischen dem entschieden übermächtigen sündigen Hange und dem entschieden ohnmächtigen guten Princip, — ein Zustand, in welchem zwar reelle Sündigkeit, aber kein wirkliches (aktuelles) Sündigen stattfinden würde. Freilich würde es in diesem Falle überhaupt zu gar keinem »fertig werdenden«*) Handeln kommen, und es bleibt deßhalb dem mit dem sündigen Hange behafteten Menschen, um es nur überhaupt zum wirklichen Handeln zu bringen, nichts übrig, als jenem Hange, den er nicht überwinden kann, sich momentan überwunden zu geben, und indem er sich, um nur überhaupt wirklich zu handeln, zu einem irgendwie sittlich abnormen Handeln entschließt, sein ganzes Absehn auf ein möglichst wenig abnormes Handeln zu richten. Für das Maß der Abnormität seines Handelns und seiner Sittlichkeit im Allgemeinen ist also auch bei dem sündigen Hange der Mensch selbst verantwortlich, — für die Abnormität beider überhaupt ist er es nicht**).

Anm. Genau ebenso beurtheilen wir auch thatsächlich uns selbst. »Vgl. Müler, 3. A., II., S. 305 f.« Deßhalb, daß er über=

---

*) 1. A.: positiven oder wirksamen.

**) »Etwas Aehnliches s. bei Marheineke, Theol. Moral, S. 148 f. 257 f., besonders aber Ebrard, Dogmat., I., S. 473. 480. 526 ff.«

haupt irgend Sünde an sich hat, verurtheilt keiner sich selbst, am wenigsten ein Christ. Wir Alle wissen, daß wir nicht sündlos sein können. Aber deßhalb richten wir uns selbst, daß wir verhältnißmäßig so viele und so große Sünde haben, weit mehrere und größere, als wir zu haben brauchten. >Philippi, K. Glbsl., III., S. 142, nennt diese Behauptung „kühn". Dagegen zustimmend Fürst v. Solms, Zehn Gespräche, S. 89. S. auch Ernesti, Urspr. d. Sünde, II., S. 333. 335—337.<

§. 486. Der jedem natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen von Natur inhärirende Hang zur Sünde ist einerseits ein sinnlicher, andererseits ein selbstsüchtiger Hang. Der sinnliche Hang begründet eine widerrechtliche Herrschaft der materiellen Natur oder der Sinnlichkeit des menschlichen Einzelwesens, näher seiner sinnlichen Empfindung und seines sinnlichen Triebes, >über seine Persönlichkeit,< welche wesentlich zugleich eine Alteration dieser und ihrer Funktionen ist. Der selbstsüchtige Hang begründet ein widerrechtliches Sich in sich selbst abschließen des menschlichen Einzelwesens, vermöge welches es sich zu allen übrigen in ein verneinendes oder ausschließendes Verhältniß setzt. Da beide, die Sinnlichkeit und die Selbstsucht, aus Einer und derselben Quelle fließen (§. 460. 467.), so sind auch beide Formen des sündigen Hanges, der sinnliche Hang und der selbstsüchtige, immer mit einander gegeben, nur je nach der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen.

§. 487. Demnach ist auch die natürliche sittliche Depravation einerseits die sinnliche, die Herrschaft der Sinnlichkeit, und andererseits die selbstsüchtige, die Herrschaft der Selbstsucht. Beide aber sind immer mit einander gegeben, nur unter der Prävalenz der einen von beiden.

§. 488. Beide Formen der sittlichen Depravation, die sinnliche und die selbstsüchtige, breiten sich über beide Potenzen aus, die bloß natürliche und die geistige. Auf der bloß natürlichen Potenz ist ihr Charakter der der bloßen sittlichen Rohheit, auf der geistigen Potenz ist er der der eigentlichen Bösheit. Da jedoch einerseits mit der bloß natürlichen Sünde immer auch die geistige in irgend einem Maße unmittelbar zugleich mitgegeben ist (§. 481.),

und andererseits die rein und vollständig geistige Sünde in dem sündigen Subjekt die vollendete Entwickelung der Persönlichkeit voraussetzen würde, welche durch die sittliche Abnormität ausgeschlossen wird (§. 468): so ist auch keine dieser beiden Potenzen der sittlichen Depravation, die bloß natürliche oder die sittliche Rohheit und die geistige oder die eigentliche Bösheit, je für sich allein vorhanden, sondern es sind immer beide zusammen gegeben, nur unter der Prävalenz je einer von beiden.

§. 489. Die sittliche Depravation auf der bloß natürlichen Potenz, die sittliche Rohheit, ist die bloße Schwäche der Persönlichkeit, die bloße sittliche Schwäche, sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige. Die sittliche Depravation auf der geistigen Potenz, die sittliche Bösheit, stuft sich wieder in sich selbst ab, je nachdem die Persönlichkeit sich das sündige Princip, sei es nun als sinnliches oder als selbstsüchtiges, entweder bereits mit Entschiedenheit zugeeignet hat oder nur erst auf eine noch schwankende Weise. Im letzteren Falle hat sie sich nur erst durch dasselbe verunreinigt, im ersteren Falle steht sie zu ihm im Verhältniß der Knechtschaft. Als bloße Verunreinigung mit dem sündigen Princip ist die sittliche Depravation böse Lust, als eigentliche Knechtschaft unter demselben ist sie Sucht.

§. 490. Auf allen diesen drei Stufen, als sittliche Schwäche, als böse Lust und als Sucht, ist die sittliche Depravation wesentlich Depravation beider Seiten der Persönlichkeit, also Depravation beider, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit.

§. 491. Die sittliche Schwäche ist auf Seiten des Selbstbewußtseins sittliche Stumpfheit (Indolenz), auf Seiten der Selbstthätigkeit sittliche Trägheit, beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

§. 492. Die böse Lust ist auf Seiten des Selbstbewußtseins der Irrthum, das Befangensein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung (sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige), auf Seiten der Selbstthätigkeit die Begierde, das Befangensein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb (sei es als sinnlichen oder selbstsüchtigen), — beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

Anm. Der wesentliche Charakter des *Irrthums* ist immer eine Unfreiheit des Selbstbewußtseins und seiner Funktionen infolge der Einmischung von ihm fremdartigen und eben deßhalb hemmenden und täuschenden Potenzen. Aller Irrthum beruht zuletzt darauf, daß infolge einer Uebermacht der materiellen Natur über das Selbstbewußtsein die *wirkliche Wahrnehmung*, das *objektive* Bewußtsein, nicht rein und vollständig zustande gekommen ist. Vgl. *Schleiermacher*, Syst. der Sittenlehre, S. 224 („Aller Irrthum ist Uebereilung"). 228. 229.

§. 493. Die *Sucht* ist auf Seiten des Selbstbewußtseins der *Wahn*, Beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, das Geknechtetsein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung, sei es die sinnliche oder die selbstsüchtige, — auf Seiten der Selbstthätigkeit die *Leidenschaft*, Beides als sinnliche und als selbstsüchtige, das Geknechtetsein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb, sei es der sinnliche oder der selbstsüchtige. Der Wahn ist der herrschend gewordene, der habituelle Irrthum, die Leidenschaft die herrschend gewordene, die habituelle Begierde. Als *totale*, also bei schlechthin vollendeter Verknechtung der Persönlichkeit unter dem *ihr widersprechenden*, *unpersönlichen* sündigen Princip ist die Sucht die *Verrücktheit*, welche ebenfalls Beides sein kann (nämlich a potiori so genannt), sinnliche und selbstsüchtige. Auf Seiten des Selbstbewußtseins ist sie der *Wahnsinn*, d. h. der Wahn als absoluter, der *absolut* habituelle Irrthum, — auf Seiten der Selbstthätigkeit die *Raserei*, d. h. die Leidenschaft als absolute, die *absolut* habituelle Begierde. In der Verrücktheit ist die approximativ völlige Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach eingetreten, so daß dieselbe approximativ nur nach ihrer formalen Seite übrig bleibt, und die seelischen Funktionen approximativ nur noch die *leere* psychologische *Form* persönlicher an sich haben, materialiter aber approximativ unpersönliche, d. h. bloß animalische sind.

Anm. 1. Die Leidenschaft definirt auch *Herbart* als die herrschend gewordene Begierde. Die Leidenschaft (passion) darf >aber< nicht mit dem pathologischen Affekt (s. oben §. 216 ff.), der ganz unsündlich sein kann (s. §. 221.), vermengt werden, >ungeachtet sie freilich denselben in ihrem Gefolge hat.<

Anm. 2. In der Verrücktheit, d. h. im Wahnsinn und in der Raserei sind die seelischen Funktionen des Individuums bereits so eingewohnt in die persönliche Form, daß sie dieselbe auch jetzt noch mechanisch an sich behalten, ungeachtet nun nicht mehr die Persönlichkeit, das Ich, die sie bethätigende Potenz ist. Daher finden sich auch Wahnsinn und Raserei nie schon von Kindheit an, wie der Blödsinn (die Imbecillität) allerdings als angeboren vorkommt.

§. 494. Da die persönliche Bestimmtheit des Menschen das sein Verhältniß zu Gott specifisch vermittelnde Medium ist, so ist mit der in der sittlichen Depravation gesetzten Alteration seiner Persönlichkeit unmittelbar zugleich auch eine Alteration seines Verhältnisses zu Gott oder seiner religiösen Qualität mitgesetzt, und die sittliche Depravation ist unmittelbar zugleich auch eine Depravation der Frömmigkeit.

§. 495. Diese Depravation der Frömmigkeit ist zunächst eine bloß negative Unfrömmigkeit, eine bloße Verfälschung der Frömmigkeit durch das sündige Princip, Beides als sinnliches und als selbstsüchtiges. So ist sie die falsche Frömmigkeit. Sie modificirt sich verschiedentlich auf den beiden Potenzen, der bloß natürlichen und der geistigen, und auf den drei unter ihnen befaßten Graden der bloßen Schwäche oder der Rohheit, der bösen Lust und der Sucht. Die Herrschaft des sündigen Princips, sofern sie bloße Abschwächung der Persönlichkeit, also Zurückhaltung ihrer Entwickelung ist, hat hiermit zugleich eine Abschwächung der Empfänglichkeit für die bestimmende Einwirkung Gottes zur Folge, und also auch eine Abschwächung einerseits des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die sinnliche und die selbstsüchtige Empfindung und andererseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sinnlichen und den selbstsüchtigen Trieb, d. h. religiöse Schwäche, und zwar auf Seiten des Gottesbewußtseins religiöse Stumpfheit (Indolenz) und auf Seiten der Gottesthätigkeit religiöse Trägheit (Schlaffheit, Schläfrigkeit), beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Das Befangensein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als Verunreinigung jener durch dieses, sinnliche sowohl als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine Verunreinigung und Verfälschung einerseits des Gottesbewußtseins

(als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es befangende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andererseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie befangenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, zur Folge, — d. h. religiöse böse Lust, — und zwar auf Seiten des Gottesbewußtseins Aberglauben und auf Seiten der Gottesthätigkeit Theurgie, beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Endlich das Geknechtetsein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als approximative Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach durch völlige Verkehrung derselben, Beides als sinnliche und als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine approximative materiale Wiederaufhebung des Mediums, durch welches Gott in die menschliche Seele bestimmend hineinwirkt, durch völlige Verkehrung desselben zur Folge, und mithin auch einerseits eine seine approximative materiale Wiederaufhebung involvirende völlige Verkehrung des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es knechtende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andererseits eine ihre approximative materiale Wiederaufhebung involvirende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie knechtenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, — d. h. religiöse Sucht, — und zwar auf Seiten des Gottesbewußtseins die Schwärmerei, den religiösen Wahn, und auf Seiten der Gottesthätigkeit den Fanatismus, die religiöse Leidenschaft, beide Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. In ihrer Kulmination ist diese religiöse Sucht die religiöse Verrücktheit, die Schwärmerei religiöser Wahnsinn, der Fanatismus religiöse Raserei. Die Schwärmerei ist die es selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung des Gottesbewußtseins, der Fanatismus die sie selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit. Schwärmerei und Fanatismus sind das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit, wie sie durch die bestimmende Hineinwirkung Gottes in das approximativ bloße formale psychologische Schema des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit entstehen, also die bloßen leeren Schemen und Schatten des Gottesbewußtseins und der Gottesthätig-

keit, ihre bloßen Gespenster, die religiöse Form mit nicht mehr menschlichem, d. i. mit animalischem Gehalt erfüllt.

Anm. 1. Dem Aberglauben ist immer eigenthümlich ein Herabziehen der Frömmigkeit in's Materielle oder Sinnliche im weiteren Sinne des Wortes, ein Mechanisiren der Frömmigkeit. Vgl. auch Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 31. 33. (5. A.) und Steffens, Chr. Religionsphilosophie II., S. 216. ff. Die Theurgie könnte man sofern sie überwiegend den sinnlichen (im engeren Sinne des Wortes) Charakter hat als die Magie bezeichnen, sofern sie überwiegend den selbstsüchtigen Charakter hat als die Ethelothreskie.

Anm. 2. Aus dem im Paragraphen Gesagten erklärt sich die so häufige Ausartung der Schwärmerei und des Fanatismus in's Untermenschliche, in's Viehische. Der Schwärmer und der Fanatiker sind das religiöse wilde Thier. Die Schwärmerei fußt immer zuletzt im religiösen Gefühle, aber in einem trunken gewordenen, das sich selbst nicht mehr verstehen kann. Der Fanatismus fußt immer zuletzt im Gewissen, aber in einem zum Gespenst gewordenen, das auch nicht einmal mehr den Namen eines irrenden verdient.

§. 496. Weiter ist aber die Depravation der Frömmigkeit auch eine positive Unfrömmigkeit, ein wirkliches Sich lossagen des Menschen von Gott vermöge des sündigen Princips, Beides als sinnlichen und als selbstsüchtigen. So ist sie die Irreligiosität. Diese ist ein wirkliches positives, d. h. selbstbewußtes und selbstthätiges Repelliren der in die Persönlichkeit, näher in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, sie bestimmend hineinwirkenden Wirksamkeit Gottes, also eine wirkliche selbstbewußte und selbstthätige Opposition gegen das Gottesbewußtsein (als religiöses Gefühl und als religiösen Sinn) und die Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit). Auch sie hat ihre verschiedenen Grade. Der Natur der Sache nach kann sie jedoch nur auf der geistigen Potenz auftreten. Denn auf der bloß sinnlichen Potenz ist die Verderbniß der Frömmigkeit ihrem Begriff zufolge bloße religiöse Schwäche, also eine bloß negative Depravation. Auf der geistigen Potenz aber ist sie in beiden unter ihr befaßten Graden zu denken, als positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust und als positiv unfromme oder irreligiöse Sucht, beidemale Beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Die positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust ist die Religionslo-

sigkeit, — auf Seiten des Gottesbewußtseins der Unglaube, als sinnlicher und als selbstsüchtiger — der irreligiöse Irrthum, die theoretische Religionslosigkeit, — auf Seiten der Gottesthätigkeit die Gottesvergessenheit, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Begierde, die praktische Religionslosigkeit. Die positiv unfromme oder irreligiöse Sucht ist die Gottlosigkeit (der Atheismus oder die Antireligiosität), — auf Seiten des Gottesbewußtseins die Gottesläugnung (richtiger vielleicht Gottesverläugnung), — als sinnliche und als selbstsüchtige, der irreligiöse Wahn, die theoretische Gottlosigkeit (Atheismus), — auf Seiten der Gottesthätigkeit die Gottesverachtung, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Leidenschaft, die praktische Gottlosigkeit (Atheismus). In ihrer Kulmination ist die Gottlosigkeit irreligiöse Verrücktheit, und zwar näher einerseits die Gottesläugnung Gotteslästerung, der irreligiöse Wahnsinn, — und andererseits die Gottesverachtung Frevel, die irreligiöse Raserei.

Anm. Gotteslästerung und Frevel sind eine irreligiöse Verrücktheit, wie Schwärmerei und Fanatismus auch. Denn sie sind in sich selbst widersinnig. Einen Gott, der einem ein non ens ist, in seinem erboßten Herzen lästern und gegen ihn eine höhnende praktische Opposition machen, ist ein baarer Widersinn, wie er aber in dem Begriff der (approximativ) vollendeten Verkehrung der Persönlichkeit ausdrücklich liegt.

§. 497. Von allen den bisher angegebenen Formen der sündigen Depravation des Selbstbewußtseins und der sündigen Depravation der Selbstthätigkeit ist, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit und in einander gegeben sind, mit jeder Form der Depravation des Selbstbewußtseins immer zugleich die ihr korrespondirende Form der Depravation der Selbstthätigkeit mitgesetzt, und umgekehrt. Es kommen also immer nur zusammen vor: die sittliche Stumpfheit und die sittliche Trägheit, — der Irrthum und die Begierde, — der Wahn und die Leidenschaft, — der Wahnsinn und die Raserei, — die religiöse Stumpfheit und die religiöse Trägheit, — der Aberglaube und die Theurgie, — die Schwärmerei und der Fanatismus, — der Unglaube und die Gottesvergessenheit, — die Gottesläugnung und die Gottesverachtung, — und die Gotteslästerung und der Frevel.

§. 498. Weil jedoch das absolute Ineinandersein des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit durch die absolute Vollendung der sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 190.), diese aber wieder durch die Normalität des sittlichen Processes (§. 468.), welche hier nicht stattfindet: so können die einander korrespondirenden Formen der Depravation einerseits des Selbstbewußtseins und andererseits der Selbstthätigkeit nie schlechthin in einander, also auch nie in schlechthin gleichem Maße zusammen gegeben sein, sondern immer nur mit der bestimmten Prävalenz der einen von beiden. Je weiter die abnorme Entwickelung vorschreitet, desto mehr nähert sie sich dem absoluten Ineinandersein und Gleichgewicht beider Formen, ohne jedoch dasselbe jemals vollständig zu erreichen. Die größte Approximation findet auf der Stufe der Sucht, namentlich bei ihrer Kulmination in der Verrücktheit, statt.

§. 499. Hierauf beruht ganz im Allgemeinen die Heilbarkeit der Sünde. Denn um das gestörte Selbstbewußtsein wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihm nicht anders finden als durch die Selbstthätigkeit, — und um die gestörte Selbstthätigkeit wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihr nicht anders finden als durch das Selbstbewußtsein; sind aber die Alterationen beider schlechthin in einander, so daß sie sich, als beide in völlig gleichem Maß gesetzt, schlechthin decken, so sind beide schlechthin unzugänglich für jedes Heilmittel. Sind sittliche Stumpfheit und sittliche Trägheit schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Stumpfsinn durch keine Thätigkeit aus dem Taumel erweckt, und die Trägheit durch keine Vorstellung in Bewegung gesetzt und belebt werden. Sind Irrthum und Begierde schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Irrthum durch keine Willenserregung enttäuscht, und die Begierde durch keine Einsicht gedämpft werden. Sind Wahn und Leidenschaft schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so können die fixen Vorstellungen des Wahns durch keine Krafterhebung des Willens wieder in Bewegung gebracht, und die Bande der Leidenschaft durch keine Aufhellung des Bewußtseins zerrissen werden. Ganz dasselbe gilt ebenmäßig auch von den einander korrespondirenden Formen der Depravation einerseits des Gottesbewußtseins und andererseits der Gottesthätigkeit. Denken wir freilich

die Verrücktheit als schlechthin vollendete, also den Wahnsinn und die Raserei als schlechthin totale: so decken diese beiden letzteren sich absolut; dann aber wäre auch jede Möglichkeit der Heilung ausgeschlossen. Und ebenso verhält es sich mit den religiösen Formen der Verrücktheit. Als schlechthin totale würden das einemal die Schwärmerei und der Fanatismus und das anderemal die Gotteslästerung und der Frevel sich absolut decken; dann aber wären sie auch schlechthin unheilbar. Allein der hier angenommene Fall ist eben, aus dem im vorigen Paragraphen angegebenen Grunde, ein an sich unmöglicher.

Anm. Die absolute Gotteslästerung wäre die Lästerung des heil. Geistes, und ihrem Begriff zufolge schlechthin unaufhebbar, mithin auch unvergebbar.

§. 500. In diesem Zustande seiner natürlichen religiös-sittlichen Depravation ist der Mensch nothwendig Objekt des Zornes Gottes*) (§. 478.), und es findet zwischen ihm und Gott eine relative Trennung statt. Der Tod und das Uebel, die naturnothwendig im Gefolge der Sünde gehen (§. 472.), lasten auf ihm zugleich als göttliche Strafe (§. 474).

§. 501. Auf der Grundlage der §. 494. bis 500. entworfenen Verzeichnung der natürlichen religiös-sittlichen Depravation nach ihren wesentlichen Formen und Stufen bestimmt sich nun auch das relative Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit, welches die unmittelbare Folge des Eintritts der Sünde ist (§. 477.), genauer nach seiner Quantität. Und dieß folgendermaßen. Den normalen Verlauf der sittlichen Entwickelung vorausgesetzt ist jeder wirkliche, d. i. wache, menschliche Lebensmoment überhaupt auch ein wirklich sittlicher, d. h. ein durch die Persönlichkeit mitbestimmter, ein Moment entweder wirklichen Selbstbewußtseins oder wirklicher Selbstthätigkeit; und da diese seine sittliche Bestimmtheit der Voraussetzung zufolge die normale ist, so ist jeder solcher Moment gleicherweise auch ein religiöser, d. h. ein durch Gott mitbestimmter, ein Moment entweder des Gottesbewußtseins oder der Gottesthätigkeit. Ja es ist jeder derartige Moment auch in schlechthin gleichem Maße sittlich bestimmt und religiös. Denn im Fall ihrer

*) Eph. 2, 3.

normalen Entwickelung ist die Persönlichkeit in allen ihren Funktionen immer schlechthin vollständig, also genau in eben demselben Maße, in welchem sie als solche (als Persönlichkeit) entwickelt ist, zugleich religiös oder durch Gott bestimmt, also das Selbstbewußtsein immer zugleich schlechthin vollständig Gottesbewußtsein und die Selbstthätigkeit immer zugleich schlechthin vollständig Gottesthätigkeit. Somit fallen denn sittlich bestimmte und religiös bestimmte Lebensmomente gar nicht auseinander, und in jedem einzelnen wachen Lebensmoment decken sich sein sittlicher Gehalt und sein religiöser absolut. Und so kann es denn auch gar nicht einmal für das Bewußtsein zu der Vorstellung kommen von einer Selbständigkeit des Sittlichen und des Religiösen in ihrem Verhältniß zu einander und zu dem Gedanken an eine Trennbarkeit des religiösen Lebens von dem menschlichen Leben überhaupt. Dieß Alles ist aber schlechterdings durch die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt. Denn nur sofern das menschliche Leben ein wirklich sittliches ist, ein persönlich bestimmtes, also nur sofern in ihm die Persönlichkeit wirklich entwickelt ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit; und nur sofern diese seine sittliche Bestimmtheit die normale ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit einerseits nicht bloß als formale, sondern auch als materiale, und andererseits auf schlechthin vollständige Weise, d. h. in der Art, daß in ihm der religiöse Impuls dem sittlichen schlechthin gleichgesetzt ist (mit gleichem Maß der Stärke), und also beide nicht bloß koincidiren, sondern auch kongruiren, und deßhalb auch für das Bewußtsein nicht auseinander treten. Tritt nun aber mit der Sünde eine Störung der Normalität der sittlichen Entwickelung ein, so stellt sich dieß Alles ganz anders. Einmal treten in diesem Falle überhaupt religiös bestimmte und nicht religiös bestimmte Lebensmomente auseinander. Denn durch die sündige Depravation wird die Entwickelung der Persönlichkeit zurückgehalten, und es treten mithin bei ihr im Verlauf des menschlichen Daseins wirkliche (d. h. wache) Lebensmomente ein, welche entweder gar nicht oder doch nur in unendlich kleinem Maße persönlich bestimmte sind, nämlich auf der Stufe der sittlichen Rohheit, — Momente, die gar nicht Momente entweder wirklichen *Selbst*bewußtseins oder wirklicher *Selbst*thätigkeit, also gar nicht eigentlich *sittliche* Momente sind. Sie alle ermangeln, da die persönliche

Bestimmtheit das specifische Medium der Einwirkung Gottes auf das menschliche Einzelwesen ist, der religiösen Bestimmtheit ganz. In den Zuständen der Stumpfheit und der Trägheit fehlt demnach in demselben Maße, in welchem sie dieß sind (denn rein für sich allein sind sie ja nie gegeben nach §. 488.), der religiöse Charakter überhaupt, auch der bloß formell religiöse. Für's Andere: Die wirklich persönlich bestimmten, also die eigentlich sittlichen Lebensmomente müssen freilich auch irgendwie religiös bestimmte sein; allein da ihre sittliche Bestimmtheit eine abnorme ist, so ist sie für die religiöse Affektion (d. h. die bestimmende Hineinwirkung Gottes) ein inadäquates Medium, und es kann deßhalb in ihnen die religiöse Bestimmtheit nur eine theils sehr abgeschwächte, theils sehr getrübte, mithin materialiter unfromme, sein, so daß also der religiöse Impuls theils was die Stärke angeht hinter dem sittlichen zurückbleibt, theils was die Richtung angeht mit ihm divergirt, ja wohl mit ihm in kontradiktorischem Gegensatz steht. Einerseits kommt hier die bloß negative Unfrömmigkeit, die falsche Frömmigkeit in Betracht. Und zwar zunächst nach den Momenten der religiösen bösen Lust, also den Zuständen der Verfälschung des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit durch sinnliche oder selbstsüchtige Verunreinigung, d. i. den Zuständen des Aberglaubens und der Theurgie. In ihnen fällt zwar der religiöse Charakter nicht überhaupt hinweg; allein theils bleibt in ihnen, weil sie Zustände einer relativen Trübung des Gottesbewußtseins und einer relativen Lähmung der Gottesthätigkeit sind, der religiöse Impuls seiner Stärke nach weit zurück hinter dem sittlichen, theils reflektirt sich in ihnen die religiöse Affektion in der menschlichen Persönlichkeit in der Art, daß die religiöse Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens nur formaliter eine fromme ist, materialiter aber gradezu eine unfromme. Dieß Letztere gilt augenscheinlich in noch weit höherem Maße auch von den Zuständen der religiösen Sucht, d. h. der Schwärmerei und des Fanatismus, ungeachtet bei ihnen von dem ersteren, nämlich von einem Zurückbleiben des religiösen Impulses hinter dem sittlichen hinsichtlich der Stärke, so wenig die Rede sein kann, daß grade umgekehrt (eben in Folge der schon eingetretenen Annäherung an die Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach) dieser letztere, beinahe erloschen, völlig zurücktritt gegen

jenen. Auch hier findet also doch in beiden angegebenen Beziehungen sehr bestimmt ein Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit statt, wenn gleich dasselbe, wegen des annäherungsweisen Wiederverschwundenseins der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach, sich dem Bewußtsein mehr oder minder verbirgt, so daß der Schwärmer und der Fanatiker in ihrer ganz sinnlich und selbstsüchtig gewordenen Frömmigkeit vor lauter Frömmigkeit kaum noch von einer Sittlichkeit wissen und wissen wollen*). Die Momente der positiven Unfrömmigkeit, der Irreligiosität andererseits, wenigstens die der irreligiösen Sucht, sind materialiter gradezu antireligiöse. In den Zuständen der Irreligiosität, wenigstens der irreligiösen Sucht, sofern sie rein als solche genommen werden, was sie aber in der Wirklichkeit nie sind, — ist mithin materialiter die Frömmigkeit schlechthin hinweggefallen, so daß in ihnen schon deßhalb von einem Zusammenfallen derselben mit der Sittlichkeit gar nicht die Rede sein kann.

§. 502. Bei der natürlichen Entwickelung der Menschheit fallen hiernach die sittliche Gemeinschaft und die rein religiöse nicht bloß ihrem Umfange nach (s. oben §. 292.), sondern auch ihrer Richtung nach auseinander.

§. 503. Vermöge ihrer sündigen Depravation steht die natürliche Menschheit in einem bestimmten Verhältniß zu dem bösen Geisterreich. Sofern wir nämlich unserer irdischen Schöpfung schon andere Schöpfungskreise vorangehend denken (§. 254.), müssen wir auch innerhalb dieser eine letztlich in der Abnormität verharrende, also eine unwiederbringlich böse sittliche Entwickelung persönlicher Einzelwesen wenigstens als möglich annehmen. Eine solche unverbesserlich abnorme Entwickelung nun kann zwar keine wirkliche Vollendung des persönlichen Einzelwesens, näher keine wirkliche Vergeistigung desselben zu ihrem Resultat haben, weil diese der Natur der Sache nach schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Entwickelungsprocesses bedingt ist; wohl aber eine relative Vollendung und ein approximativ geistähnliches, ein geistartiges Sein desselben. Solche als geistartig aus dem materiellen Leben geschiedenen persönlichen

*) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 38. (5. A.)

Einzelwesen können auch nach dem sinnlichen Tode wieder zu einem wirklichen Leben auferstehn, sofern es ihnen nämlich gelingt, die einzelnen geistartigen Elemente ihres Seins wenigstens approximativ zu organisiren, und somit einen Naturorganismus, einen beseelten Leib wieder zu erlangen, — was in demselben Maße leichter ausführbar ist, je böser sie sind, und je durchgreifender sie mithin das Böse in sich systematisirt haben. (S. oben §. 471.) Solche wieder aufgelebte geistartige persönliche Wesen sind dann zwar engelartige Wesen, aber böse, — sie sind Dämonen. Und je nachdem die verschiedenen Weltsphären, welchen sie zugehören, unter einander abgestuft sind, findet unter ihnen eine Mehrheit von Ordnungen statt, wie unter den guten Engeln. Durch die ihnen allen gemeinsame Tendenz der unbedingten Opposition gegen Gott und sein schöpferisches Wirken sind sie unter einander zu einem dämonischen Reich verbunden, das dann auch sein Haupt haben muß, seinen Fürsten der Finsterniß, den Teufel. Da die Dämonen nicht wirkliche Geister, sondern nur geistartige Wesen, mithin auch nicht rein geistige sind: so sind sie nicht schlechthin unvergänglich; denn Unvergänglichkeit eignet wesentlich nur dem (wirklichen) Geiste. Wenn die Dauer ihres Seins sich auch noch so weit über ihren sinnlichen Tod hinauserstreckt, zuletzt muß es doch nach allmäligem Verzehrungsproceß in sich selbst erlöschen. Als solche bloß geistartige Wesen sind sie nun freilich nicht schlechthin frei von den Schranken des Raumes und der Zeit; aber sie sind es doch relative, im Vergleich mit grobsinnlichen Wesen in unserm dermaligen Zustande, und sie sind es in demselben Maße, in welchem ihr Sein wirklich ein geistartiges ist. In eben diesem selben Maße haben sie daher auch die Macht, auf die Welt einzuwirken, nämlich sofern sie noch eine materielle ist, also auch auf die natürliche Menschenwelt. Natürlich jedoch nur in demselben Maße, in welchem diese vermöge der Analogie ihres sittlichen Zustandes mit dem ihrigen einen Anknüpfungspunkt darbietet, d. h. nur in dem Maße, in welchem sie sündig ist. Dieser Fall ist nun eben gegeben mit dem sündigen Verderben der natürlichen Menschheit, und diese ist somit den verführenden Wirkungen des dämonischen Reichs ausgesetzt*).

*) Ueber die dämonischen Versuchungen vgl. die sehr umsichtigen Bemerkungen von Harleß, Christl. Ethik, S. 100 f., vgl. S. 91. 93 f.

Anm. Hier, wo wir rein aprioristisch verfahren, können wir streng genommen von dem Reich der Dämonen nur als von einem möglichen reden. Daß dieses dämonische Reich sich auch durch den Hinzutritt der finaliter unverbesserlichen Menschen verstärkt, welche es nach dem sinnlichen Tode vermögen, sich zu dämonisiren (s. §. 471), versteht sich von selbst. Wir dürfen dieses Reich der Finsterniß keineswegs ohne Weiteres als ein letztlich aufhörendes und somit bloß vorübergehendes denken. Denn wenn gleich jedes einzelne seiner Glieder sich zuletzt in sich selbst verzehrt, so kann doch die endlos fortgehende Weltschöpfung und Weltentwickelung dasselbe immer wieder ergänzen aus immer wieder neuen Weltsphären. Wie die Annahme einer Einwirkung der Dämonen auf die sündige Menschenwelt durchaus im Begriff beider begründet ist, so schließt auch der Gedanke des Besitznehmens der Dämonen von menschlichen Individuen und der dämonischen Besessenheit dieser ganz und gar keine Absurdität in sich*). Denn es liegt ganz im Begriff dieser Dämonen, daß ein mächtiger Zug sie zur Materie und zum materiellen Leben hinzieht, ein Zug, dem sie natürlich nur in dem Maße Folge geben können, in welchem sie in der Analogie des sittlichen Zustandes des Menschen mit dem ihrigen in demselben einen Anknüpfungspunkt vorfinden.

§. 504. Durch die natürliche sündige Depravation ist die sittliche Entwickelung der Menschheit oder die Entwickelung der Sittlichkeit (sensu medio) keineswegs aufgehoben. Vielmehr entwickelt sich in ihr der natürlichen Verderbniß ungeachtet die Persönlichkeit je länger desto weiter, sowohl in dem menschlichen Einzelwesen, als auch in der Gesammtheit des Geschlechts oder als Gemeingeist. Aber diese Entwickelung der Persönlichkeit ist wiederum unmittelbar zugleich eine immer mehr zunehmende Steigerung der Sünde in der Menschheit, wiederum Beides in ihren einzelnen Gliedern und in ihrer Totalität. In demselben Maße nämlich, in welchem die Persönlichkeit des Individuums sich entwickelt, wird die Sünde in ihm mehr und mehr seine eigene und ihm zuzurechnende, und eben damit zugleich aus der bloß natürlichen die geistige. Denn in demselben Maße, in welchem in ihm wirklich schon die Macht der Selbstbestimmung an-

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 430. Anm. »Volkmann, Psychol., S. 45. Rohmer, Die Rel. Jesu, S. 238 f. 7. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 614 ff. 646.«

näherungsweise zustande gekommen ist, ist die Sünde zugleich das Werk seiner eigenen Selbstbestimmung. Je länger die Menschheit sich entwickelt, und je weiter die menschliche Gemeinschaft sich verbreitet, desto mehr kommt allerdings in ihr ein sittlicher Gemeingeist zustande; aber dieser wird auch selbst je länger desto vollständiger von dem immer tiefer in sich entwickelten sündigen Princip inficirt, und begründet so nur eine sich immer höher steigernde geschichtliche Macht des Bösen. Die Entwickelung der natürlichen Menschheit (rein als solche) ist mithin einerseits eine immer vollständigere Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit und andererseits (im engsten Zusammenhange damit) eine immer höhere Steigerung der menschlichen Sünde. Die Menschheit (sofern nämlich von ihrem Totalzustande die Rede ist) wird allerdings je länger desto sittlicher sensu medio, aber ihre Sittlichkeit wird damit nur eine immer bösere.

§. 505. Auch die Frömmigkeit hat der natürlichen sündigen Depravation ungeachtet ihre Entwickelung. Aber natürlich nur als falsche Frömmigkeit, näher als Aberglaube und Theurgie. Da die Verfälschung der Frömmigkeit wesentlich in der autonomischen Wirksamkeit der materiellen Natur und dem bestimmenden Einfluß derselben auf die Persönlichkeit im Menschen ihr Princip hat, so ist ihr allgemeiner und wesentlicher Grundcharakter das Verfälschtsein der Gottesidee durch die Idee der materiellen Natur, so daß jene nur in Vermischung mit dieser für das Selbstbewußtsein gegeben ist, kurz Naturvergötterung. Eben darum ist aber auch der allgemeine Charakter der natürlichen falschen Religion oder des Heidenthums religiöse Schwäche*), Gebundenheit der Frömmigkeit durch die materielle Naturmacht. Von dem angegebenen Grundwesen des Heidenthums, der Naturvergötterung, sind die beiden allgemeinsten wesentlichen Modifikationen der Polytheismus und der Pantheismus, die Grundformen des Heidenthums. Die materielle Natur kann nämlich religiöses Objekt sein zunächst in ihrer unmittelbar gegebenen Erscheinung, also in ihren einzelnen konkreten Elemen-

**) „In dieser natürlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Charakter des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom alttestamentlichen und christlichen Glauben.“ J. Müller, a. a. O., II., S. 376.

ten und Momenten*). Wird sie in diesen für göttlich oder für Gott genommen, so ist dies der Polytheismus. Sie kann aber auch religiöses Objekt sein *als solche*, d. h. *in ihrem ausdrücklichen Unterschiede von ihren einzelnen Erscheinungen*; es kann zwischen dem Wesen und der Erscheinung der materiellen Natur ausdrücklich unterschieden und bestimmt nur jenes als Gott genommen werden. Dieß ist dann der Pantheismus, dessen Grundgedanke ist: das *Wesen* der materiellen Natur (natürlich mit Inbegriff des Menschen) ist Gott, nicht ihre Erscheinung, — nicht das einzelne materielle Naturding als solches, sondern die materielle Natur ›an sich‹ selbst. Der Pantheismus ist übrigens nur die höhere Potenz des Polytheismus, und erst die Folge eines eigentlich so zu nennenden Denkens. Dieses kann nämlich auch innerhalb des Heidenthums bei dem Polytheismus nicht stehen bleiben, eben weil es *begreifen* will, die einzelnen empirisch gegebenen materiellen Naturdinge *rein als solche* aber nicht begriffen werden *können*, sondern eben nur mittelst der ausdrücklichen Unterscheidung ihrer von sich selbst, nämlich ihrer Erscheinung von ihrem Wesen (d. h. von ihrem Begriff). Es führt daher der Polytheismus, sobald es innerhalb desselben zum wirklichen Denken kommt, nothwendig zum Pantheismus, seinem wissenschaftlichen Sublimat, und Polytheismus der Volksreligion und Pantheismus der wissenschaftlichen religiösen Lehre müssen dann unabtrennlich neben einander hergehn. In seiner rohsten Form ist der Polytheismus der *Fetischismus*, dem das einzelne materielle Naturding (immerhin also auch etwa der einzelne sinnliche Mensch) *unmittelbar als solches* für Gott gilt. Hierbei nicht stehen bleibend erhebt sich die polytheistische Frömmigkeit von dem einzelnen materiellen Naturdinge als solchem zu der *Idealität desselben*, — aber zunächst so, daß ihr das Verhältniß zwischen dieser Idealität des materiellen Naturdings und seiner empirischen Erscheinung noch ganz dunkel und unbestimmt bleibt. Nur betrachtet sie dieselben doch schon bestimmt als relativ außereinander seiend, wiewohl zugleich als sich *wesentlich* auf einander beziehend. Dieß ist der *symbolisch-mythologische* Polytheismus, in welchem der eigentliche Poly-

*) ›Vgl. Novalis, II., S. 191.‹

theismus bereits einen ersten Schritt über sich selbst hinausthut. Die einzelnen materiellen Naturdinge, welche der Polytheismus in der angegebenen Weise als Gott setzt, können höchst mannichfaltige sein, und hiernach bestimmen sich auch innerhalb des symbolisch-mythologischen Polytheismus verschiedene Stufen, je nachdem er nämlich mehr oder minder elementarische materielle Naturdinge zu seinem religiösen Objekt macht. Am höchsten steht auf der Stufenleiter der materiellen Naturdinge das persönliche materielle Naturwesen, der Mensch, als der concentrirte Mikrokosmus der irdischen materiellen Natur. Indem der Polytheismus in ihm Gott anschaut und ergreift, ersteigt er also seine höchste Stufe (der hellenische Polytheismus, die Religion der menschlichen Natur oder die menschliche Naturreligion,), die sich zugleich unmittelbar mit dem Monotheismus und der wahren Religion berührt, — nämlich vermöge der centralen Einheit, welche die gesammte materielle Natur in dem persönlichen Naturwesen erreicht, und vermöge des wesentlichen Hinausgreifens der Persönlichkeit über die Materie Da aber für die natürliche Religion der Begriff der Persönlichkeit eben getrübt ist, so vermag sie auch von hier aus für sich allein den Weg zu diesem Ueberschritt in die wahre Religion nicht zu finden, sondern geht vielmehr, indem sie über den Polytheismus hinausgetrieben wird, dazu fort, an der Stelle des einzelnen materiellen Naturdings den organischen Complex aller einzelnen materiellen Naturdinge, das Ganze, die materielle Welt überhaupt, aber nicht, wie sie empirisch gegeben ist, sondern ihrer Idealität nach, für Gott zu nehmen. Damit ist sie beim Hylozoismus angelangt, welchem Gott die Weltseele ist und die Welt der Leib Gottes. Mit ihm ist der Polytheismus unmittelbar im Begriff, in den Pantheismus überzuschlagen. Der Hylozoismus ist nur der über sich selbst noch unklare Pantheismus. Es kommt auf diesem Punkte nur noch darauf an, daß die bisher immer noch irgendwie aus einander gehaltenen beiden Momente Idealität und Erscheinung durch das fortschreitende Denken in klarer Weise ausdrücklich zusammengebracht werden, in der Art nämlich, daß die Erscheinung als wirkliche Erscheinung der Idee (nicht mehr als bloßer Schein) genommen wird, also der unbestimmte Begriff der Idealität zu dem des Wesens erhoben, und der Begriff der Erscheinung im

Gegensatz gegen den des Wesens genommen wird, aber dieß so, daß das Wesen nicht als ein ihr fremdes und fernes, sondern als ihr realiter einwohnend, oder sie als *Erscheinung des Wesens*, das *nur in ihr* als *seiner* Erscheinung Dasein hat, gedacht wird. Nach einer andern Seite hin modificirt sich der Polytheismus zum *Dualismus**). Sofern sich nämlich für die natürliche Frömmigkeit die *Sittlichkeit* bestimmt geltend macht, und infolge hiervon für das religiöse Bewußtsein an seinen Objekten die nicht ausdrücklich sittlich bestimmten Unterschiede gegen die sittlichen zurücktreten, welche sich mit Klarheit zu dem Einen allgemeinen sittlichen Gegensatz des Guten und des Bösen constituiren, schlägt der Polytheismus nothwendig in den Dualismus um. Dieser ist eine besondere Entwickelungsform des Polytheismus, der *sittlich bestimmte* Polytheismus. In ihm geht insofern das Heidenthum als Naturvergötterung bestimmt über sich selbst hinaus, als es an der materiellen Natur nicht mehr die materielle Natur selbst, sondern die *sittliche Bestimmtheit* an ihr zum Objekt >der Vergötterung< hat. Allein dieser Versuch der natürlichen Frömmigkeit, von der materiellen Natur loszukommen, wie er im Dualismus gemacht wird, mißlingt doch gänzlich. Denn der Dualismus vermag den sittlichen Gegensatz selbst nicht anders zu betrachten denn als einen *natürlich gesetzten* (also als eine unter vielen andern *materiellen Naturbestimmtheiten*), und seine Entwickelung nicht anders denn als einen materiellen Naturproceß; und so sinkt er wieder bestimmt in die Naturvergötterung zurück, über die er eben die Frömmigkeit hinausheben wollte.

Anm. Der *Pantheismus* bildet grade zu dem Satze: „*Jedes* ist Gott", den direkten Gegensatz. Sein Begriff ist: 1) „*Das All* (τὸ πᾶν) ist Gott". 2) Aber dieses All auch wieder nicht gedacht als der *Komplex* aller einzelnen die Erscheinungswelt konstituirenden Dinge, sondern als die *Substanz* aller dieser, deren Sein als ein nur accidentelles betrachtet wird. Vgl. *Nitzsch*, Syst. d. chr. Lehre, S. 40. (5. A.). Weil der Pantheismus wesentlich *Heidenthum*, d. h. *Naturreligion* ist, so kann er sich, in allen seinen Formen, nie dazu entschließen, in seine Idee der Gottheit die Bestimmtheit der *Persönlichkeit* mit aufzunehmen.

---

*) >Vgl. *Schenkel*, Dogm., I., S. 212 f.<

§. 506. Auch innerhalb der falschen Religion macht sich das Bedürfniß der religiösen Gemeinschaft geltend. Da aber in ihr die Frömmigkeit entschieden durch die materielle Naturmacht gebunden ist, so kann diese religiöse Gemeinschaft sich nicht als rein religiöse, als Gemeinschaft der Fömmigkeit lediglich als solcher, d. h. als Kirche konstituiren, und eben deßhalb auch nicht als schlechthin allgemeine. Sondern indem sie wesentlich in der Abhängigkeit von der materiellen Naturbestimmtheit bleibt, kann sie sich nicht über den Umfang der wesentlichen Identität dieser, d. h. nicht über den Umfang des Volksthums hinaus ausdehnen. Im Heidenthum ist so die Religion wesentlich nur als eine Vielheit von volksthümlichen Religionen möglich, und die religiöse Gemeinschaft wesentlich nur als eine nationale. Innerhalb dieser volksthümlichen religiösen Gemeinschaft stellt sich nun allerdings der natürlichen religiösen Depravation und dem natürlichen unfrommen Hange der Einzelnen ein Damm entgegen, indem in ihr eine bestimmte Weise der falschen Religion objektivirt und als allgemeingültig autorisirt wird. Es entsteht hiermit eine positive Religion. Das Positive an ihr ist das der subjektiven Frömmigkeit der Einzelnen gegenüberstehende und sie bedingende Objektive. Eben als solches ist es die die Entwickelung der individuellen Frömmigkeit vermittelnde allgemeine Macht, und drückt ihr einen eigenthümlichen, in ihrem bestimmten Kreise Allen gemeinsamen charakteristischen Grundtypus auf. Diese bestimmte Weise, wie in der volksthümlichen religiösen Gemeinschaft unter der Autorität dieser die Religion festgestellt (ponirt) wird, beruht nicht etwa auf Willkür oder Zufall, sondern auf bestimmten geschichtlichen Thatsachen und Verhältnissen, und insofern ist die positive Religion, immer zugleich historische. Wenn nun aber diese volksthümliche religiöse Gemeinschaft mit ihrer positiven Religion immerhin von der einen Seite der religiösen Depravation des Einzelnen bis auf einen gewissen Grad steuert, so steigert sie doch auf der andern Seite auch wieder entschieden die Macht des Aberglaubens und der Theurgie, auf deren Basis sie sich konstituirt hat, also überhaupt die Macht der falschen Religion.

Anm. 1. Der Gedanke einer Einmischung der Dämonen in die falsche Religion und ihren Cultus ist nichts weniger als widersinnig. >Vgl. Thiersch, Kirchengesch., I., S. 7 ff.<

Anm. 2. Der Sinn, in welchem von positiver Religion zu reden ist, entspricht ganz demjenigen, in welchem wir von positivem Rechte sprechen. Ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit ungeachtet unterscheiden sich die Begriffe der positiven und der historischen Religion doch wirklich, und die eine dieser beiden Bestimmtheiten an der Religion ist nicht grade ohne Weiteres das Maß der anderen. Vgl. Nitzsch, a. a. O., S. 45.

§. 507. [Auch bei der sittlichen Abnormität geht die sittliche Gemeinschaft in ihrer Entwickelung von der Familie und ihrer Ausbreitung in den Stamm aus (vgl. §. 416—421). So lange nun der patriarchalische Zustand besteht, wird die Gemeinschaft durch ein sinnliches Naturband zusammengehalten. Sobald sich aber der Stamm in die Völker auflöst und damit auch der patriarchalische Familienzusammenhang (§. 422), lassen auch alle bisherigen Gemeinschaftsbande nach; ein eigentlich sittliches Bindemittel aber ist noch nicht an ihre Stelle getreten.] Dieß kann der Natur der Sache nach (vgl. §. 423) nur in der Macht der in Allen schlechthin identischen universellen Humanität über die individuellen Differenzen oder in der sittlichen Bildung bestehen. Allein eben darin, daß auf diesem Punkte der Entwickelung der Menschheit erst der Uebergang aus dem sinnlichen Naturzustande in den eigentlich so zu nennenden sittlichen Zustand stattfindet, liegt es ja schon ausdrücklich, daß die Macht der universellen Humanität nur eben erst aus der ursprünglichen Verhüllung in der noch natürlichen Individualität hervorgebildet zu werden anfängt. Die Individualität muß also jetzt*) noch entschieden vorherrschen, und zwar, was eben hierin unmittelbar schon liegt, als noch natürliche, d. i. als Partikularität. Daß aber diese als solche bestimmt und energisch hervortritt, das geschieht eben jetzt zuerst, nachdem die sie bisher gebunden haltende sinnliche (materielle) Naturgewalt der Familieneinheit dahin gefallen ist. Ihr Hervortreten ist aber in concreto nicht Anderes als das Hervortreten der Tendenz der Einzelnen, sich zu isoliren und sich in sich selbst abzuschließen**).

*) 1. A.: auch bei dem völlig normalen Verlaufe der sittlichen Entwickelung.

**) 1. A.: Der Einzelne empfindet sich nicht mehr überwiegend als bloßen unselbständigen Bestandtheil eines unauflöslich zusammengehörigen Naturganzen, sondern er fühlt sich in sich selbst als selbständig diesem gegenüber. Vgl. Conradi, Selbstbewußtsein und Offenbarung, S. 248.

So scheint denn in dem zum Volk herangewachsenen Stamme die sittliche Gemeinschaft und mit ihr der sittliche Zustand überhaupt unrettbar unterzugehen. [Das Volk findet sich zunächst als ein bloß räumlich verbundenes Aggregat von Individuen, als eine bloße Horde. Die Einzelnen stehen sich in ihm in ihrer reinen Partikularität schroff gegenüber.] *)

§. 508. [Allein eben diese ihre Partikularität, welche zunächst die Einzelnen von einander trennt, verknüpft sie doch zugleich unmittelbar wieder. Denn mit ihr ist zugleich einerseits für jeden Einzelnen das Bedürfniß gegeben, sich gegen die partikularistische Selbstsucht der Anderen zu sichern, eben im Interesse seiner eigenen selbstsüchtigen Partikularität, und andererseits eine ausgesprochene Unselbständigkeit der Einzelnen gesetzt. Je weiter die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur vorschreitet, desto höher wächst ja die Summe der menschlichen Bedürfnisse an, und desto mehr partikularisiren sich dieselben in's Unendliche. So sind denn die Einzelnen immer weniger im Stande, ihre Bedürfnisse Jeder für sich selbst vollständig zu befriedigen. Sie empfinden also die Auflösung der Gemeinschaft und die sie verursachende partikularistische Tendenz selbst als ein Uebel, und darum arbeiten sie selbst ihr entgegen und suchen mittelst des partikularistischen Principes selbst eine neue Gemeinschaft zu stiften. Indem ihre Partikularität sie unmittelbar an einander zieht vermöge des gegenseitigen Bedürfnisses, kommt unter ihnen eine Theilung der Arbeit mittelst des gegenseitigen Austausches ihrer Produkte, der Sachen, zustande, also ein gegenseitiger Verkehr. Indem aber in diesem die partikulären Interessen der Einzelnen durchweg in Konflikt gerathen, liegt es in dem partikulären Interesse jedes Einzelnen, daß diesem Konflikte gesteuert werde, was der Natur der Sache zufolge nur durch die Errichtung eines Rechtsverhältnisses geschehen kann. Diese auf das Recht gegründete Gemeinschaft der Sachen und des Eigenbesitzes mittelst des Tauschverkehres, die so zustande kommt, ist die bürgerliche Gesellschaft. Sie beruht in der That auf einem Gesellschaftsvertrage und ist ein Werk der bloßen Noth. In ihr wollen die Ein-

*) 1. A. zu §. 434: „Der Zustand der Barbarei besteht darin, daß eine Menge ein Volk ist, ohne zugleich ein Staat zu sein." Hegel, bei Rosenkranz, Hegel's Leben, S. 244.

zelnen die Gemeinschaft oder das Ganze lediglich um ihrer (der Einzelnen) selbst willen und setzen sich somit der Gemeinschaft oder dem Ganzen positiv entgegen. In ihr rein als solcher sind die einzelnen Mitglieder Privatpersonen, und ihr Zweck ist einzig und allein ihr individueller als solcher, d. h. ihr partikulärer Zweck. Sie sind daher auch alle einander schlechterdings gleich. Die (bloße) bürgerliche Gesellschaft hat wesentlich die abstrakte Gleichheit der Rechte aller Einzelnen zu ihrem Grundgesetze. Denn eben auf die gegenseitige Stipulation hin treten sie ja zu ihr zusammen, sich gegenseitig gleiches Recht zu gewähren. An sich betrachtet ist sie nichts Anderes als die bestimmt organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben, aber ausdrücklich als nicht im Staate gedacht.]

1. A. §. 426. Nichts desto weniger ersteht doch die Sittlichkeit aus dieser ihrer Auflösung in höherer Potenz wieder auf. Zu einer wirklichen Auflösung der Gemeinschaft nämlich kommt es schon deßhalb nicht, weil wenn auch alle natürlichen Bande zerreißen, doch das von ihnen unabhängige religiöse Band zusammenhaltend zurückbleibt, die Identität und die Gemeinschaftlichkeit des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit. Sodann aber verknüpft doch auch eben das Princip selbst, welches sie von einander trennt, die Einzelnen zugleich wieder, ihre immer stärker hervortretende Partikularität. Denn mit ihr ist zugleich ihre immer größere Unselbständigkeit gesetzt. Je individualisirter die Einzelnen werden, und je weiter überdieß die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, die s. g. Kultur, fortschreitet, desto höher wächst die Summe der menschlichen Bedürfnisse an, und desto mehr partikularisiren sich dieselben in's Unendliche*). So sind die Einzelnen immer weniger im Stande, ihre Bedürfnisse Jeder für sich selbst vollständig zu befriedigen. Sie empfinden also die Auflösung der Gemeinschaft und die sie verursachende partikularistische Tendenz selbst als ein Uebel; und darum arbeiten sie selbst ihr entgegen. Da sie die bisherige Gemeinschaft nicht mehr festzuhalten vermögen, so streben sie, eine neue zu stiften, und zwar mittelst eben desselben Principes, welches jene zersetzt hat, des partikularistischen. Denn ein anderes, Gemeinschaft stiftendes Princip steht ihnen auf dieser Stufe

*) Vgl. Hegel, Philosophie des Rechts (S. W. Band 8), S. 256 ff. Es wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß grade die Unendlichkeit seiner Bedürfnisse und der Mittel, sie zu befriedigen, etwas ist, was den Menschen vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet.

der sittlichen Entwickelung nicht zu Gebote. Indem ihre Partikularität sie unmittelbar aneinander zieht vermöge des gegenseitigen Bedürfnisses, kommt unter ihnen eine Theilung der Arbeit mittelst des gegenseitigen Austausches ihrer Produkte, der Sachen, zustande, also ein gegenseitiger Verkehr. Freilich scheint diese Vergesellschaftung an demselben Princip der Partikularität, das sie hervorgerufen hat, auch unmittelbar wieder scheitern zu müssen; denn je bestimmter die Individualität in ihrer natürlich unmittelbaren Form als Partikularität hervortritt, desto schärfer wird der Gegensatz der individuellen Interessen. Allein schon der Partikularität selbst drängt sich aus dem Gesichtspunkte ihrer eigenen Tendenz die Nothwendigkeit einer Vermittelung dieses Gegensatzes auf. Denn dieses gegensätzliche Verhältniß der Einzelnen zu einander ist ja unter Allen ein gegenseitiges, und somit sieht sich eben die Partikularität eines Jeden durch dasselbe auf das Aeußerste gefährdet. In dem eigenen partikulären Interesse eines Jeden selbst liegt es daher, eine Vermittelung der streitenden Interessen zu erzielen*). Die Hauptsache aber ist, daß die Einzelnen sich der an ihnen hervortretenden Partikularität an ihren Wirkungen als eines Hindernisses der sittlichen Entwickelung, und somit zugleich als eines sittlich zu überwindenden Momentes bewußt werden. Sie trachten also darnach, dieselbe wieder aufzuheben durch die Realisirung einer *Gemeinschaft* der individuellen Interessen. Diese aber ist bedingt durch die volle Wechselseitigkeit der Mittheilung der Sachen oder des Eigenbesitzes. Diese gewährleisten sich deßhalb die Einzelnen, d. h. sie gehen unter sich eine Gemeinschaft des *Rechtes***) ein. Dieses Recht kann zunächst nur ein beschränktes und relativ willkürliches sein, da es ja eben die Partikularität (nicht die bereits von der universellen Humanität durchdrungene, wahrhaft gebildete Individualität) ist, von der hierbei Alles ausgeht. Es ist *positives* Recht (noch nicht die Freiheit selbst). Die Möglichkeit seiner Feststellung in solcher positiver Weise ist in der noch aus dem patriarchalischen Zustande mit herüber gekommenen bestimmten gemeinsamen Sitte gegeben, über deren allgemeine Anerkennung die Einzelnen nur ausdrücklich überein zu kommen brauchen. Es ist daher zunächst Gewohnheitsrecht***). Diese *auf das Recht*

*) >Vgl. *Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 404 f. Auch S. 405—409, 413 f.<

**) Ueber den Begriff des *Rechts* vgl. namentlich *Kant's* Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 29—38, 58—61. (B. V., d. S. W.) >*Schopenhauer*, a. a. O, I., S. 394—410, 437. Grundprobleme d. Ethik, S. 216 f., 794. *Fichte*, III., S. 105.<

***) Vgl. *Conradi*, a. a. O., S. 254 f.

6*

gegründete Gemeinschaft der Sachen und des Eigenbesitzes mittelst des Tauschverkehres ist die bürgerliche Gesellschaft*). Sie beruht in der That auf einem contrat social, und ist ein Werk der Noth; aber bei der normalen sittlichen Entwickelung ein Werk der Noth aus dem reinen sittlichen Interesse selbst heraus. In ihr wollen die Einzelnen die Gemeinschaft oder das Ganze um ihrer (der Einzelnen) selbst willen; und somit setzen sie sich in ihr in der That der Gemeinschaft oder dem Ganzen positiv entgegen**). Aber sie erkennen zugleich diese Richtung als eine solche, die sittlich gebrochen werden muß, und stellen sich selbst zu diesem Ende unter die Zucht eines Gesetzes, vor dem als vor einer über ihre Partikularität souverän gebietenden Macht sie sich unbedingt beugen. In der bürgerlichen Gesellschaft rein als solcher sind die einzelnen Mitglieder (denn von wirklichen Gliedern kann hier noch nicht die Rede sein) Privatpersonen, und ihr Zweck ist lediglich ihr individueller als solcher***). Sie sind daher auch alle einander schlechterdings gleich. Die (bloße) bürgerliche Gesellschaft hat wesentlich den republikanischen Charakter, und die abstrakte Gleichheit der Rechte aller Einzelnen ist ihr Grundgesetz; denn eben auf die gegenseitige Stipulation hin treten sie ja zu ihr zusammen, sich gegenseitig Jeder Jedem gleiches Recht zu gewähren.

Anm. Unter den (bloßen) Bourgeois (im Unterschiede von den Citoyens) ist die égalité schlechthin wesentlich. Diese égalité Aller ist dann auch schon unmittelbar selbst die liberté, der Begriff der rein bürgerlichen Freiheit, im Unterschiede von der eigentlich staatlichen oder politischen, mit der sie nicht zu verwechseln ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., §§. 272. 274.

§. 509. [Indem die bürgerliche Gesellschaft sich konstituirt, geht sie jedoch unmittelbar zugleich über sich selbst hinaus. Ueber ihr eigenthümliches Princip und über ihre eigenthümlichen Grenzen. Gleich von vornherein muß sie ihr Grundgesetz, die abstrakte Gleichheit des Rechtes Aller, wieder verläugnen. Denn ungeachtet in ihr ein an sich über dem Einzelnen als solchem stehendes Allgemeines noch gar nicht anerkannt ist, so haben sich doch die Einzelnen zu einem Ganzen

*) Als das Charakteristische des bürgerlichen Vereins betrachtet auch Kant den Rechtszustand. S. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 117. 144, f. (B. V, d. S. W.)

**) Vgl. Conradi, a. a. O., S. 248.

***) Hegel, a. a. O., S. 251.

zusammen gethan in der Absicht, damit dieses jedem Einzelnen gegenüber das Recht jedes Anderen wirksam vertrete und durchsetze. Dieses Ganze kann aber den Einzelnen gegenüber kein Recht sein, wenn es nicht bestimmte, von Allen als solche anerkannte Organe hat. Die bürgerliche Gesellschaft bedarf also der *Gesellschaftsbeamten*; mit ihnen aber ist schon ein bestimmtes Analogon des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen gegeben, dessen Begriff wesentlich der der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zweckes der Gemeinschaft selbst, dem Einzelnen rein als solchem oder dem partikulären Zwecke desselben gegenüber ist. Und ebenso überschreitet sie auch nothgedrungen ihren eigenthümlichen Bereich, das Gebiet des universellen Bildens; denn die Gemeinschaft dieses letzteren läßt sich nicht ohne irgend ein Maß von Gemeinschaft des universellen Erkennens und weiterhin auch von Gemeinschaft der individuellen Funktionen zur Ausführung bringen. Ueberhaupt je mehr sich in der bürgerlichen Gesellschaft auf Veranlassung der in ihr zustande gekommenen sittlichen Verhältnisse die Persönlichkeit des Einzelnen entfaltet, desto mehr stellt sich in ihr das Bedürfniß der Gemeinschaft nach *allen* besonderen Seiten derselben heraus. Anfänglich nun bestehen diese anderweiten Gemeinschaften mehr nur *neben* der bürgerlichen Gesellschaft, sich theils an das Familienleben, theils an einzelne hervorragende Individuen anknüpfend. Allmälig aber wird die bürgerliche Gesellschaft der Bedeutsamkeit derselben für ihr eigenes Interesse gewahr, und nun nimmt sie dieselben, ihre Leitung an sich ziehend, mehr oder minder bestimmt in ihren eigenen Organismus auf als besondere Kreise. Somit hat sie selbst ihr Gebiet zum Gesammtumfange der sittlichen Gemeinschaft überhaupt erweitert, und in sich ein System von organischen Funktionen angelegt, welche stätig zur Aufhebung ihres eigenen specifischen Principes, der Partikularität, mittelst der Entwickelung seines Gegensatzes, der Macht der universellen Humanität, in ihren Mitgliedern zusammenwirken.

1. A. §. 427. Ungeachtet so in der bürgerlichen Gesellschaft ein »*an sich*« über den Einzelnen als solchen in ihrer Besonderheit stehendes Allgemeines, eine »an sich seiende« universelle Humanität über den besonderen menschlichen Einzelwesen noch gar nicht anerkannt ist, so haben sich doch in ihr die Einzelnen zu einem Ganzen zusammengethan, und sich diesem, wenn

auch nicht untergeordnet, so doch wenigstens eingeordnet. Dieses Ganze kann aber nicht existiren und eine Macht über die Einzelnen sein, wie es doch soll, ohne ausdrücklich mit seiner Vertretung der Willkür der Einzelnen gegenüber beauftragte Organe zu haben. Ohne solche bestimmte Organe kann die bürgerliche Gesellschaft dem Individuum die Sicherung der Befriedigung seiner partikulären Interessen, um welcher willen es sich in sie begibt, gar nicht gewähren. Sie bedarf derselben vor Allem zum Behufe der Rechtspflege (Richter); sodann aber auch zum Behufe desjenigen Anfanges von öffentlicher Verwaltung, der sich auch in ihr bereits nothgedrungen ansetzt, zunächst unter der Form der Polizei. Da nämlich die partikulären Zwecke der Einzelnen sich nur mittelst eines möglichst allgemeinen Verkehres möglichst vollständig realisiren können, dieser Verkehr aber bei der auf dieser noch so untergeordneten Stufe der sittlichen Entwickelung unvermeidlichen Ungeschicklichkeit der Einzelnen für die Unterhaltung der Gemeinschaft beständig von Hemmungen bedroht ist: so verlangt das Interesse der Einzelnen selbst gebieterisch, daß eine allgemeine Macht konstituirt werde, welche alle Störungen des gegenseitigen Verkehrs entferne, und über der Erhaltung seiner Allgemeinheit wache. Dieß ist dann der bestimmte Anfang einer administrativen Gewalt, die sich am unmittelbarsten an den ihr schon an sich nahe verwandten richterlichen Stand anknüpft*). (Die frühesten Obrigkeiten sind überall Richter.) So stellt also die bürgerliche Gesellschaft aus ihrer Mitte Gesellschaftsbeamten auf als ihre Organe, in denen sie als solche den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objektiv existirende Macht wird. Sie wählt zu ihnen diejenigen Individuen, die vor anderen in dieser Beziehung eigenthümlich geeignet sind, nämlich dadurch, daß sie am meisten frei sind von der Beschränkung durch ihre Partikularität. Da aber in der bürgerlichen Gesellschaft der Einzelne und die Gemeinschaft, das Besondere und das Allgemeine einen noch unausgeglichenen Gegensatz bilden, und mithin auch das Gebieten der Gesellschaftsorgane und das Gehorchen der ihnen untergebenen Bürger: so ist das Verhältniß der Gesellschaftsbeamten zu den einfachen Bürgern eine dem Begriffe der bürgerlichen Gesellschaft schnurstracks zuwiderlaufende Ungleichheit der Rechte und eine Beschränkung der Einzelnen (Beides, nicht nur in ihrem Bewußtsein, sondern auch an sich selbst). Die Aufgabe ist daher hier, die möglich größte Relativität dieses Gegensatzes zwischen den Gesellschaftsbeamten und den bloßen Gesellschaftsmitgliedern oder das Mini-

*) Hegel, a. a. O., S. 295 ff.

mum der Beschränkung und des Gehorchens dieser und des Befehlens jener zu erzielen. Dieß eben ist die bloß bürgerliche Freiheit.

1. A. §. 428. Aus dem so eben dargelegten Begriffe der bürgerlichen Gesellschaft leuchtet es unmittelbar ein, daß sie nichts Anderes ist als die bestimmt organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben. Am evidentesten wird dieß darin, daß die bürgerliche Gesellschaft sich wesentlich auf der Basis des Rechtsinstitutes organisirt, welches die eigenthümliche Grundlage des bürgerlichen Lebens ist (s. §. 394., 2. A. §. 402.). Diese Gemeinschaft des universellen Bildens ist es also, die sich von allen besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft am frühesten ausdrücklich organisirt. Der Grund davon liegt in dem bereits oben (§. 397., 2. A. §. 403.) Entwickelten. Die sittliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins überhaupt ist wesentlich zualleroberst dadurch bedingt, daß der Mensch Macht besitze über die äußere materielle Natur, daß diese seinen Zwecken als Mittel dienstbar sei. Schon die Erhaltung seines bloßen materiellen (sinnlichen) Lebens ist hierdurch bedingt. Da er sich nun nicht unmittelbar (von Natur) im Besitze einer einigermaßen ausgedehnten Macht über die äußere materielle Natur befindet, wohl aber in dem der Bedingungen ihrer Erlangung: so ist, sich dieselbe zu verschaffen, d. h. die äußere materielle Natur sich zum »äußeren« Organe zu machen, mit Einem Worte sie »universell« zu bilden, seine allererste Aufgabe. Indem aber der Einzelne die äußere materielle Natur so zu bilden anhebt, wird er sofort der Unzulänglichkeit seiner Kraft dazu inne, und deßhalb thut er sich mit Anderen, die sich in dem gleichen Falle befinden, zu diesem Geschäft zusammen*), und schließt mit anderen universell Bildenden eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Und eben daher kommt es denn auch, daß auch forthin in der weiteren Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft das bürgerliche Leben immer die allgemeine Grundlage aller übrigen besonderen Gemeinschaftssphären bleibt (§. 397., 2. A. §. 403.).

1. A. §. 429. Schon sofern so mit der bürgerlichen Gesellschaft die Gemeinschaft des universellen Bildens sich organisirt, weist sich jene als ein wesentlicher neuer Fortschritt in der Entwickelung des sittlichen Gutes aus. Auf den ersten Anblick freilich erscheint sie, mit der Familien- und der Stammgemeinschaft verglichen, gradezu als ein Verfall der Sittlichkeit**). Das Princip, welches sie hervorgerufen hat, die sich von dem Allgemei-

*) 1. A.: d. i. er bildet identisch oder universell.

**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 245 f.

nen loslösende Besonderheit, das Princip der Partikularität, ist an sich in der That das dem Begriffe der normalen Sittlichkeit gradezu entgegengesetzte. Nichts desto weniger hat in Wahrheit in der bürgerlichen Gesellschaft die Sittlichkeit eine wesentlich höhere Stufe errungen. Die Sittlichkeit der Familie und der Stammgemeinschaft ist nämlich, wenn gleich die substantielle Sittlichkeit selbst, doch ihrer Form nach überhaupt noch gar nicht wirkliche Sittlichkeit. Sie ist ja ganz überwiegend eine auf sinnlich natürliche Weise unmittelbar gegebene, ein Produkt der materiellen Naturmacht, nicht der Persönlichkeit, d. h. des selbstbewußten und selbstthätigen Handelns; sie ist noch nicht ein durch die Persönlichkeit selbst gesetztes. Daher eben hebt die Persönlichkeit in ihrer Entwickelung selbst diese ihrem Begriffe widersprechende Form der Sittlichkeit auf. Indem so das Individuum, aus der allgemeinen Natureinheit mit seinem Bewußtsein und seiner Thätigkeit sich in sich selbst reflektirend, sich partikularistisch als besonderes bestimmt, ist es grade hierdurch, wie sehr auch materialiter ein widersittliches, doch formaliter ein eigentlich sittliches geworden. Mit diesem Fortschritte nach der formalen Seite hin ist dann die Möglichkeit einer weiteren sittlichen Entwickelung in's Unendliche hin eröffnet. Diese Möglichkeit beginnt schon unmittelbar in der bürgerlichen Gesellschaft selbst durch einen bedeutungsvollen weiteren Schritt sich zu verwirklichen. Denn indem der Einzelne sich als solchen zu setzen die Tendenz hat, muß er eben als Mittel für diesen Zweck selbst das Allgemeine setzen, also den großen Schritt thun, in selbstbewußter und selbstthätiger Weise das Allgemeine als solches anzuerkennen und ihm reale objektive Existenz zu geben. Das Recht, das bisher nur als Gewohnheit (Gewohnheitsrecht) existirte, ist jetzt wirklich Gesetz geworden, also eine objektive Macht über die subjektive Willkür der Einzelnen*). Die bisher nur gewohnheitsmäßigen sittlichen Verhältnisse sind nunmehr als nothwendige, also als eigentlich sittliche anerkannt; sie sind wirklich konstituirt und eine wirkliche Macht geworden**). Insbesondere ist auch das bleibende Grundverhältniß der sittlichen Gemeinschaft, die Ehe, ein Rechtsverhältniß geworden. Sie ruht nunmehr auf dem Ehevertrage, und ist als an sich heilig und bindend, auch abgesehen von der individuellen Zuneigung der Ehegatten, anerkannt. Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit bewußtermaßen auseinanderfallen, erweisen sie sich grade als unauflöslich

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 274 f.

**) Hegel, a. a. O., S. 271.

gegenseitig an einander gebunden*). Das Allgemeine ist aber eben die universelle Humanität, welcher gegenüber die Individualität als solche die Besonderheit ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist so freilich der eigentliche Nothstaat**), die Gemeinschaft, deren Stiftung durch das antisociale Princip selbst veranlaßt und mittelst desselben versucht wird, und die von dem Standpunkte dieses Principes selbst aus natürlich nur als ein nothwendiges Uebel angesehen und eingegangen werden kann; aber grade in der unabwendbaren Nothwendigkeit dieses vermeintlichen Uebels erweist sich die *sittliche* Grundbestimmtheit des menschlichen Seins.

>*Anm.* Die bürgerliche Gesellschaft rein als solche ist im Gegensatze zum Staate (vgl. §. 434, 2. A. §. 424.) eine Kosmopolitin.<

1. A. §. 430. Auch nach seinen einzelnen besonderen Seiten hin weist sich der neue sittliche Zustand in der bürgerlichen Gesellschaft, ungeachtet er ein zugleich von der Seite der sinnlichen Natur des Menschen her necessitirter ist, im Vergleiche mit dem früheren als ein wesentlicher Fortschritt aus. Er ist die Sphäre, in welcher zuerst die eigentliche Bildung (s. oben § 137, 2. A. §. 163.) beginnt***). Indem nämlich das Individuum seine Zwecke, wenn es sie auch zunächst nur als partikuläre verfolgt, doch nicht anders erreichen kann als durch die Vermittelung des Allgemeinen, so stellt sich ihm unumgänglich die Aufgabe, sich selbst in seinem Handeln auf allgemeine Weise zu bestimmen, d. h. das Differente an sich, seine Individualität, durch das in Allen Identische, die universelle Humanität, zu bestimmen und so zu bemeistern, seine Individualität für die universelle Humanität durchsichtig und zum flüssigen Elemente zu machen. Dieß gelingt ihm nicht ohne harte Arbeit, ist aber eben die Ueberwindung der Partikularität. Hiermit kommt zugleich ein Geist der Verständigkeit in das Leben, indem für den Einzelnen in Ansehung seines Handelns nicht mehr seine unmittelbare und als solche, aus dem Gesichtspunkte der Anderen betrachtet, zufällige Besonderheit den Ausschlag gibt, sondern das Allgemeine und als solches Nothwendige, dem er jene unterordnet. Es wird jetzt möglich, daß Einer das Handeln des Anderen wenigstens mit Wahrscheinlichkeit vorausberechnet, und sich durch diese Vorausberechnung in seinem eigenen Handeln mitbestimmt, auch ohne mit ihm im Verhältnisse einer specifischen individuellen Wahlverwandtschaft zu stehen. Hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit des Handelns

---

*) *Ebenders.*, ebendas., S. 248.

**) *Ebenders.*, ebendas., S. 247.

***) *Ebenders.*, ebendas., S. 251. 253. f.

unberechenbar gefördert. Namentlich für das Bilden ist die oben berührte Nöthigung zu einer gebildeten Weise des Handelns von durchgreifenden Folgen. Auf ihre Veranlassung hin treten jetzt das universelle und das individuelle Bilden zuerst in völliger Reinheit und Schärfe auseinander. Anfänglich nämlich ist alles Bilden überwiegend ein Aneignen, so daß auch das Produciren von Sachen immer nur erst ein sehr relatives ist, nämlich vorzugsweise nur ein Produciren von solchen Sachen, die ihrer Beschaffenheit zufolge vereigenthümlichter Eigenbesitz (s. §. 226., 2. A. §. 254.) sind. Auch nachdem in der Familie ein Bilden der Ehegatten für einander und für die Kinder, also ein universelles Bilden eintritt, bleibt doch der universelle Charakter desselben zunächst noch ganz gebunden durch den individuellen und embryonisch in demselben verhüllt, weil bei der eminenten individuellen Wahlverwandtschaft der Familienglieder unter einander nur ein Minimum des universellen Charakters an den Gebilden zu ihrer Uebertragbarkeit innerhalb des Familienkreises erfordert wird. Es wird daher in der Familie mehr nur dem individuellen Geschmacke gemäß gemacht (gearbeitet), und so haben in ihr die Produkte des Machens (Arbeitens) noch vorwiegend den Charakter abenteuerlicher Seltsamkeit und der Unverständlichkeit und Bedeutungslosigkeit für jeden außerhalb des Familienkreises Stehenden. In der bürgerlichen Gesellschaft aber hat sich dieß geändert. Wegen der gegenseitigen Abhängigkeit der Einzelnen von einander in Ansehung ihrer Bedürfnisse muß in ihr Jeder schon aus seinem partikularistischen Interesse selbst heraus mit der bestimmten Beziehung auf die Bedürfnisse der Anderen bilden, also wahrhaft universell, nach *allgemeinen* Zweckbegriffen; und wem dieß am meisten gelingt, der erscheint bald im bürgerlichen Verkehre als bestimmt im Vortheile vor den Anderen. So kommt in das Machen und in die Produkte desselben, die Sachen, verständige Zweckmäßigkeit. Die letzteren werden allgemein sinnvolle, verständliche und benutzbare. Hiermit hat nun auch das Produkt des Arbeitens als Erwerb oder Eigenbesitz eine höhere Bedeutung erhalten; der Eigenbesitz ist jetzt *Vermögen* geworden, d. h. er ist jetzt als ein eigenthümlicher Beitrag des Einzelnen zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller für den Eigenbesitzer die Gewährleistung dafür, für seine eigenen Bedürfnisse, sofern er sie nicht selbst unmittelbar befriedigen kann, bei Anderen und in ihrem Eigenbesitze die Mittel der Befriedigung zu finden*). Erst im bürgerlichen Verkehre ist nämlich der Eigenbesitz Vermögen. Durch dieses In den Gang kommen

*) *Hegel*, a. a. O., S. 262 f.

des eigentlichen Machens oder Producirens von Sachen und besonders durch die damit unmittelbar zusammenhangende Theilung der Arbeit wird dann auch die Macht des Menschen über die äußere materielle Natur in ungeheuerem und sich fort und fort mit immer wachsender Beschleunigung steigerndem Maße erhöht*). Je weiter aber diese Theilung der Arbeit, die keine Grenze hat, vorschreitet, desto fester wird zugleich auch das Band der nothgedrungenen gegenseitigen Abhängigkeit der im Isolirungsprocesse begriffenen Einzelnen von einander angezogen**), desto durchgreifender mithin die Partikularität beschränkt. Eine fernere nicht minder bedeutungsvolle unmittelbare Folge dieser Theilung der Arbeit ist der bestimmte Anfang einer inneren Organisation der Volksmasse durch die Besonderung der zunächst nur mechanisch verbundenen, d. h. in Wahrheit unverbunden neben einander stehenden vielen Individuen in bestimmte, relativ in sich geschlossene kleinere Gruppen, wie sie nämlich durch die Gleichartigkeit der Arbeit auf specifische Weise verknüpft werden, nach den Kategorieen der Hauptbedürfnisse und des auf die Gewinnung der Mittel zu ihrer Befriedigung gerichteten Handelns, — in die Stände***). Mit diesen Ständen, die sich zu Korporationen ausbilden, ist die Partikularität des Einzelnen schon relativ gebrochen; denn in dem Stande ist für ihn das Allgemeine ein ihn partikulär angehendes, sein eigenes partikuläres Interesse geworden†). Zugleich hat er durch seinen Stand einen Beruf erhalten, d. h. seine individuelle Aufgabe innerhalb des universellen Bildungsprocesses ist ihm jetzt als eine sich auf das Allgemeine, die Gemeinschaft, nämlich die bürgerliche Gesellschaft, beziehende bewußt. Damit hat er in dem Stande dann weiter auch seine Ehre gefunden, d. h. durch seine Beziehung auf die Gesammtheit hat seine individuelle Existenz für diese Nützlichkeit und somit Bedeutung erhalten, und deßhalb auch freiwillige (nicht durch die Noth allein abgedrungene, wie im bloßen Rechte) Anerkennung in ihrer Berechtigung für sich. Diese Standesehre ist überhaupt die ursprüngliche Form der Ehre. Endlich gewährt der Stand auch der Bildung eine eigenthümliche Förderung; denn in dem bestimmt begrenzten Kreise desselben wird zunächst nur eine relative Allgemeinheit oder Universalität der Form des Handelns erfordert, an der sich das Indivi-

---

*) Ebenders., ebendas., S. 261 f.

**) Ebenders., ebendas., S. 261.

***) Hegel, a. a. O., S. 263 f.

†) Ueber die sittliche Gesinnung, die sich in dem Standesverhältnisse ergibt, s. Hegel, a. a. O., S. 268 f.

duum allmälig zur absoluten empor arbeiten kann. Zu diesem Allem kommt dann noch, daß die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehende Gemeinschaft des Rechtes zur Handhabung dieses letzteren nothwendig die Institution der Rechtspflege hervorruft; diese aber ist unmittelbar zugleich Gerechtigkeitspflege, also Anerkennung und Forderung der rechtlichen Gesinnung.

1. A. §. 395. Diesem seinem Begriffe gemäß fordert der Rechtszustand schlechterdings als seine Bedingung das Vorhandensein einer Obrigkeit (diesen Ausdruck hier im engeren Sinne genommen), d. h. er fordert, daß die bürgerliche Gemeinschaft als solche (als Kollektivperson, als moralische Person) den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objektiv existirende Macht sei, also daß sie ausdrückliche Organe habe, die als solche von den Einzelnen anerkannt werden und die Macht besitzen, sich allgemeine Anerkennung zu erzwingen. Ihnen gegenüber sind die Einzelnen dann die Unterthanen (hier ebenfalls dieses Wort im engeren Sinne genommen). Dieses Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen kann sich wiederum nur in der Form eines Rechtsverhältnisses fixiren. Die Gesammtheit muß dafür sich verbürgend eintreten, daß die Obrigkeit eine wirkliche, thatsächliche Macht sei den Einzelnen als solchen gegenüber, indem sie sich über bestimmte Formen verständigt (auf welchem Wege auch immer), in denen jene ihre Macht über diese auszuüben hat, und die Aufrechthaltung dieser ausdrücklich in ihrem Namen festgestellten Formen mittelst äußerer Gewalt über sich nimmt. So kommt zum Privatrechte auch noch das öffentliche Recht hinzu, welches eben der Inbegriff dieser Formen und Ordnungen ist; und aus dem Gesichtspunkte dieses öffentlichen Rechtes müssen sich dann auch die privatrechtlichen Institute wieder vielfach modificiren lassen. Wie sich denn auch beide schlechterdings nur mit einander entwickeln können, das privatliche Recht und das öffentliche. Die Obrigkeit ist das den Verkehr in dem Gesammtumfange dieses Kreises ordnend und leitend bestimmende Princip der Gemeinschaft selbst. Ihre Funktion ist im Wesentlichen einerseits die Gesetzgebung, andererseits die Gesetzesvollziehung (das richterliche Geschäft bestimmt mit eingeschlossen). So ist auch die obrigkeitliche Funktion selbst eine besondere Arbeit, die einen besonderen Beruf und Stand begründet, den obrigkeitlichen. Durch den Fortschritt der sittlichen Entwickelung des bürgerlichen Lebens, namentlich wie es das öffentliche ist, selbst setzt sich übrigens der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen allmälig immer mehr zu einem fließenden herab, so daß immer ausnahmsloser jeder Einzelne Beides ist, Obrigkeit und Unterthan, nur der

Eine überwiegend jenes, der Andere überwiegend dieses. Sofern der angegebenermaßen organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen die Bedingung des Rechtszustandes ist, bedingt er auch die sittliche Normalität der Gemeinschaft des universellen Bildens oder des bürgerlichen und öffentlichen Lebens.

Anm. Der in diesem Sinne organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen kommt nur in der bürgerlichen Gesellschaft und auf vollkommene Weise erst im wirklichen Staate (s. §. 441, 2. A. §. 430) zustande. In der bloßen bürgerlichen Gesellschaft ist die durch die Obrigkeit vertretene Gemeinschaft nur die besondere Gemeinschaft des universellen Bildens, im Staate ist sie die allgemeine sittliche Gemeinschaft überhaupt. Deßhalb ist auch der Rechtszustand nur in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate möglich, auf vollkommene Weise aber nur im letzteren. Da es nur in diesen beiden Gestaltungen der sittlichen Gemeinschaft einen bestimmt organisirten Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen gibt, so gibt es auch nur in ihnen eine sittlich normale ausgebildete Gemeinschaft des universellen Bildens.

1. A. §. 396. Hiernach ergeben sich innerhalb des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens drei allgemeine oder wesentliche »öffentliche« Stände, denen sich alle besonderen Berufsarten unterordnen: der Gewerbsstand, der Handelsstand und der obrigkeitliche Stand.

Anm. Zum Gewerbsstande gehört wesentlich auch der Agrikulturstand. Der Wehrstand und der Lehrstand dagegen — sofern es nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate auch dergleichen Stände gibt — fallen mit unter den obrigkeitlichen Stand. Dieser befaßt überhaupt den gesammten Beamtenstand. Denn nur vermöge der Bekleidung mit der obrigkeitlichen Auktorität ist der Beamte ein Beamteter. Schon in dem Begriffe des Amtes selbst liegt es, daß es ein obrigkeitliches ist.

1. A. 431. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt jedoch nicht bei sich stehen, sondern schon indem sie sich konstituirt, geht sie unmittelbar zugleich über sich selbst hinaus. Und eben hierin weist sie sich als ein wahrhaft normales Moment der Entwickelung des Sittlichen aus, als ein wirkliches sittliches Gut. Sie will über sich selbst hinaus, denn sie betrachtet sich von vornherein als einen bloßen Nothbehelf, statt einer gediegeneren sittlichen Gemeinschaft, als einen Nothbehelf, dessen Aufgabe es ist, sich selbst nach und nach überflüssig zu machen; aber sie kann auch nicht bei sich selbst stehen bleiben, — selbst wenn sie dieß wollte, wäre es für sie eine Unmöglichkeit. Ein ihr immanentes Lebensgesetz treibt sie mit unverbrüch-

licher Nothwendigkeit über sich hinaus. Schon indem sie sich konstituirt, verläugnet sie bereits ihr eigenes Grundgesetz, die abstrakte Gleichheit des Rechtes Aller. Eben damit nämlich, daß die Einzelnen einander Mittel sein sollen zur Erreichung ihrer partikularistischen Zwecke, ist dieselbe thatsächlich schon aufgehoben. Denn in dieser Beziehung verhalten sich ja nun einmal faktisch die Einzelnen keineswegs auf die gleiche Weise zu einander, sondern da unter ihnen somatische und psychische, dann aber auch geistige Kraft, Fähigkeit, Geschicklichkeit, Eigenbesitz u. s. w. immer in sehr verschiedenem Maße vertheilt sein müssen: so ist auch nach Maßgabe dieser Verschiedenheiten der Eine für Viele und in vielen Beziehungen, der Andere für Wenige und in wenigen Beziehungen Mittel der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, und nach demselben Verhältnisse wird auch, des allgemeinen Grundsatzes ungeachtet, der Eine in größerem, der Andere in geringerem Maße als berechtigt anerkannt werden. Die sich unter sich verschiedentlich abstufenden Stände sind die förmliche Fixirung und Sanktion dieser Ungleichheit. Zunächst ist dieselbe zwar nur eine quantitative; allein sie schlägt augenblicklich auch in eine qualitative um mit dem Hervortreten der Gesellschaftsbeamten. In ihnen hat ja bereits innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst das Allgemeine angefangen, eine wirkliche, objektiv existirende Macht zu werden, und so ist denn schon ein bestimmtes Analogon des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen gegeben, dessen Begriff wesentlich der der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zweckes der Gemeinschaft selbst ist dem Einzelnen rein als solchem oder dem partikulären Zwecke desselben gegenüber*), der universellen Humanität der partikulären Individualität gegenüber. Damit ist nun aber in der That die bürgerliche Gesellschaft schon entschieden im Uebergange in den Staat begriffen**), der eben die durch das Allgemeine (durch die universelle Humanität, durch die Vernunft, oder wie man dieses Allgemeine sonst nennen will) bestimmte und seiner Realisirung (nicht dem individuellen Interesse als solchem, d. h. dem partikulären Interesse) geltende Gemeinschaft ist. Allein was hier zu Stande gekommen, ist doch ebenso bestimmt wieder ein bloßes Analogon des Staates. Denn jenes Allgemeine ist auf dieser Stufe noch nicht wirklich und bewußterweise Zweck, d. h. es ist noch nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für die Besonderheit, die Partikularität; ja es ist gar noch nicht einmal als ein Positives aufgefaßt, sondern

---

*) Dieß sieht schon Reinhard, Syst. d. chr. Moral, III., S. 559. (4. A.)

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., §. 268. 272. 273.

lediglich als die Negation des Besonderen, gar nicht als ein Gut, sondern vielmehr als ein nothwendiges Uebel.

1. A. §. 432. Ebenso wie über ihr eigenthümliches Princip oder über ihren eigenthümlichen sittlichen Standpunkt geht die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Bestehen nothgedrungen auch über die ihr eigenthümlichen Grenzen ihres Umfanges hinaus. Ihr eigenthümliches Gebiet ist das des Bildens unter dem Charakter der Universalität. Aber eben um eine Gemeinschaft des universellen Bildens sein zu können, muß sie den Umfang dieser vielfach überschreiten. Am unmittelbarsten springt es in's Auge, wie sie zu ihrem Bestehen als bürgerliche Gesellschaft irgend eines Anfanges wenigstens einer Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des Wissens nicht entbehren kann. Ohne sie kann es schon kein Gesetz geben und keine Rechtspflege; ja sie ist unverkennbar die Bedingung eines universellen Bildens und eines bürgerlichen Verkehrs überhaupt*), und schon deßhalb ist ihre möglich größte Erweiterung ein dringendes Lebensbedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft. Und eben so unentbehrlich ist sie dieser auch zum Behufe der Erziehung des in ihr nachwachsenden Geschlechtes für sich und ihre verschiedenen Berufsarten**). Aber auch der Gemeinschaft in Ansehung der individuellen Formen des Handelns kann sie nicht entrathen. Grade um sich als Gemeinschaft des Rechts realisiren zu können. Denn die in dem Rechtsverhältnisse geforderte strenge Scheidung des Eigenbesitzes bei der vollen Gemeinschaftlichkeit desselben durch den Verkehr ist schlechterdings unausführbar außer unter der Voraussetzung einer relativen Gemeinschaft des Gefühles oder der Ahnungen und Anschauungen und des Triebes oder des Eigenthumes und der Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), und nur wenn durch eine gegenseitige künstlerische und gesellige Annäherung der Individuen auf der Grundlage gegenseitiger verwandter Neigungen (als Stimmungen und Richtungen) die Sprödigkeit des bloßen Rechtsverhältnisses erweicht ist, ist dasselbe handhabbar. Es ist also schlechterdings bedingt durch irgend ein Maß des Kunstlebens und des geselligen Lebens. Ueberhaupt je mehr sich in der bürgerlichen Gesellschaft auf Veranlassung der in ihr zu Stande gekommenen sittlichen Verhältnisse die Persönlichkeit der Einzelnen entfaltet, desto mehr stellt sich in ihr das Bedürfniß der Gemeinschaft nach allen jenen besonderen Seiten derselben heraus. Ja selbst von seinem rein partikularistischen Standpunkte aus wird die

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 160.

**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 260 f.

Gemeinschaft als solche, und zwar die Gemeinschaft in allen den genannten Beziehungen, dem Individuum bei seiner weiteren Entwickelung immer lebhafter gefühltes Bedürfniß, nämlich als Mittel seines Selbstgenusses. Anfänglich nun bestehen diese anderweiten Gemeinschaften mehr nur neben der bürgerlichen Gesellschaft, sich theils an das Familienleben, theils an einzelne hervorragende Individuen anknüpfend. Allmälig aber wird die bürgerliche Gesellschaft der Bedeutsamkeit derselben für ihr eigenes Interesse gewahr, und nun nimmt sie dieselben, ihre Leitung an sich ziehend, in ihren eigenen Organismus als besondere Kreise auf. Somit hat sie selbst ihr Gebiet zum Gesammtumfange der sittlichen Gemeinschaft überhaupt erweitert, und in sich ein System von organischen Funktionen angelegt, welche stätig zur Aufhebung ihres eigenen specifischen Princips der Partikularität, mittelst der Entwickelung seines Gegensatzes, der Macht der universellen Humanität, in ihren Mitgliedern zusammenwirken.

§. 510. [So gelangt in der bürgerlichen Gesellschaft im Verlaufe ihrer eigenen Entwickelung die menschliche Persönlichkeit allmälig zum Bewußtsein um sich selbst und damit zugleich um den sittlichen Zweck, und zwar um ihn als den Zweck der sittlichen Gemeinschaft. Es stellt sich ihr immer bestimmter die Aufgabe einer sittlichen Gemeinschaft eben zum Behufe der Realisirung des sittlichen Zweckes, und sie gestaltet ihre eigenen Verhältnisse je länger desto mehr aus dem Gesichtspunkte dieser Aufgabe, d. h. sie geht je länger desto mehr in den wirklichen Staat über. Aber eben auch nur ganz allmälig entwickelt sich dieser aus der bloßen bürgerlichen Gesellschaft als aus seinem Mutterschooße (vgl. §. 403). Von vornherein tritt er daher ganz überwiegend nur erst als die einzelne Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens hervor, und die übrigen Sphären der sittlichen Gemeinschaft erscheinen noch in relativer Geschiedenheit von ihm. Je weiter er aber in seiner Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger wachsen alle besonderen sittlichen Sphären zur organischen Einheit zusammen. Eine mehr als bloß annäherungsweise Realisirung des Staates ist jedoch bei abnormer sittlicher Entwickelung überhaupt unmöglich, da bei ihr eine richtige und in sich selbst vollendete Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit ausgeschlossen ist, mithin auch die reine und vollendete Auffassung der Idee des Staates und noch vielmehr die richtige und vollendete Ausführung dieses.]

1. A. §. 446. Zunächst nun besteht im Staate eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Denn die bürgerliche Gesellschaft, aus der heraus er sich emporhebt, indem sie sich zu ihm potenzirt, ist ja eben ihrer wesentlichen Substanz nach eine solche (§. 428., 2. A. §. 509.). Sie besteht nun auch in ihm unmittelbar fort, nur hat sie in ihm, da das Princip, auf welchem sie sich ursprünglich als bürgerliche Gesellschaft konstituirte, in seinen Gegensatz umgeschlagen ist, einen wesentlich veränderten Charakter erhalten. Sie ist jetzt nicht mehr die Totalität der Gemeinschaft überhaupt, sondern sie hat sich selbst zu einem einzelnen besonderen organischen Kreise des Ganzen herabgesetzt. Ihr Zweck ist jetzt nicht mehr das partikuläre Interesse der Einzelnen als solches, sondern der Staatszweck, d. h. der sittliche Zweck an sich, und nur in seiner ausdrücklichen Beziehung auf diesen der individuelle, aber eben hiermit nicht mehr partikularistische Zweck der Einzelnen. Der eigentliche Zweck des universellen Bildens und seiner Gemeinschaft ist daher jetzt nicht mehr die Befriedigung des Bedürfnisses der Einzelnen als solche, sondern die sittliche Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, nämlich die Zueignung derselben an die menschliche Persönlichkeit durch das bildende Handeln, und die immer vollständigere Erweiterung des Zusammenwirkens der Einzelnen für die Lösung dieser Aufgabe, d. h. die Kultur. Der eigentliche Zweck der Rechtspflege ist jetzt nicht mehr, daß dem Einzelnen sein besonderes Recht zu Theil werde, sondern daß in der Gemeinschaft alle die vollständige Gemeinsamkeit des universell bildenden Handelns hemmenden Störungen, also alle von dieser besonderen Seite her entspringenden Hindernisse der Lösung der sittlichen Aufgabe behoben werden, mithin in ihr ein Rechtszustand und im bürgerlichen Verkehre die sittlich normale Gesinnung und überhaupt Handlungsweise erhalten und gefördert werde, bei deren Bestehen dann freilich auch dem Einzelnen sein Recht auf die möglich wirksamste Weise gesichert ist. Das Recht, das sich in der bürgerlichen Gesellschaft feststellte, besteht also allerdings im Staate ungeschmälert fort, Beides als privatliches und als öffentliches; aber es muß sich aus dem eigenthümlichen Gesichtspunkte und Zweck des Staates umbilden lassen, d. i. aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Idee als solcher und durch die ausdrückliche teleologische Beziehung auf ihre Realisirung. Die allgemeine Aufgabe ist hierbei die volle Kongruenz der positiven Rechtsbestimmungen und der sittlichen Idee in der vollständigen Fülle der in ihr beschlossenen sittlichen Forderungen, so daß jene nicht nur nirgends mit dieser in Widerstreit gerathen, sondern sie auch vollständig ausdrücken, oder die völlige Kongruenz der Bürgertugend mit der Tu-

gend als solcher. Dieses Ziel anzustreben kann der Staat nicht umhin, da die Erreichung seines Zweckes (die vollendete „Sittlichkeit") schlechterdings durch die wirkliche Tugendhaftigkeit (nicht schon durch die bloße „Legalität") seiner Angehörigen bedingt ist; aber er kann sich ihm nur ganz Schritt für Schritt annähern, und in sein positives Recht kann er die Forderungen der sittlichen Idee nur jedesmal in dem Maße aufnehmen (nämlich überall nur auf indirekte Weise, wie sich wohl von selbst versteht), in welchem er vermöge des Standes des sittlichen Gemeinbewußtseins und überhaupt Gemeingeistes in seinem Kreise die Macht besitzt, sie mit äußerem Zwange durchzusetzen (vgl. §. 394., 2. A. §. 402.)*). Bei der sittlichen Normalität ist dieses Maß in stätiger Zunahme begriffen, zur wirklichen Erreichung dieses Zieles aber kommt es auf dem Wege solcher stätiger allmäliger Annäherung erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst. Die Stände sodann suchen nunmehr ihren letzten und eigentlichen Zweck außer sich selbst, im Allgemeinen, im Staate. Die ursprünglich am Stande haftende Ehre erhebt sich ebenhiermit gleichfalls zu einem höheren Gehalte. Sie wird im Staate persönliche und damit wahrhaft sittliche Ehre, sofern in ihm an die Stelle des bürgerlichen Zweckes der sittliche Zweck als solcher tritt. Wenn die bürgerliche Ehre auf der specifischen Tüchtigkeit des Individuums für die Aufgabe des bürgerlichen Lebens beruhte, so beruht die Ehre jetzt auf der specifischen Tüchtigkeit desselben für die sittliche Aufgabe als solche, und eben hiermit ist sie persönliche Ehre. Da jetzt das universelle Bilden der Einzelnen wirklich einen allgemeinen und positiven Zweck hat, die Kultur: so tritt neben der Rechtspflege auch das Bedürfniß einer positiven allgemeinen Leitung der universell bildenden Thätigkeiten der Einzelnen und ihrer Gemeinschaft aus dem Gesichtspunkte dieses positiven Zweckes hervor, und es entsteht eine eigentliche Verwaltung (Administration), als die höhere Entwickelung der auf einen bloß negativen Zweck gerichteten Polizei. So im Staate unter einem neuen Charakter fortbestehend ist die Gemeinschaft des universellen Bildens nicht mehr das bürgerliche Leben, sondern das öffentliche Leben. Die Bedingungen ihrer vollständigen Allgemeinheit sind aber im Staate unmittelbar gegeben in der Einheit der Volksthümlichkeit und der Gemeinsamkeit der geographischen Naturbasis.

Anm. 1. Bei dem, was hier über die Stellung des Rechtes im

---

*) Vgl. Stahl, Phil. d. Rechts, II., 1, S. 178 f. (2. A.)

Staate bemerkt worden ist; darf nicht vergessen werden, daß dabei überall die Normalität der sittlichen Entwickelung die Voraussetzung ist. Dessenungeachtet leuchtet doch auch durch die empirische Geschichte die wesentliche Natur der Sache kenntlich genug hindurch. Wir können jetzt schon weit genug zurückblicken auf den geschichtlichen Entwickelungsgang der Rechtsgesetzgebung, um den allmälig steigenden Einfluß der sittlichen Idee auf dieselbe deutlich wahrzunehmen. Es liegt im Wesen der Sache selbst, daß er im öffentlichen Rechte, besonders im Strafrechte, ein durchgreifenderer ist, als im Privatrechte. Beide Gesichtspunkte, der rein juristische und der politische (dieß heißt aber uns in letzter Beziehung der sittliche als solcher), wollen bei der Behandlung der einzelnen Rechtsinstitute bestimmt unterschieden sein, wenn man sich in sie soll finden können. Von ihnen aus ergeben sich oft ganz verschiedene Zwecke und Principien derselben, die so in der That neben einander bestehen und anzuerkennen sind. Ein Beleg dafür sind die verschiedenen Strafrechtstheorieen. Aus dem im Paragraph angegebenen Gesichtspunkte erklärt es sich auch, warum das die Kriminalgesetzgebung in ihren Anfängen durchaus beherrschende Princip des jus talionis im eigentlichen Staate immer mehr zurücktritt. Im Obigen liegt es schon deutlich genug, daß nach unserer Lehre das Recht sich nicht zuletzt in die bloße Moral auflöst, vielmehr der vollendetste Staat auch das vollendetste Recht hat. Die Jurisprudenz gehört nicht zu den Kinderschuhen, welche die gereiftere Menschheit ablegen wird.

Anm. 2. Dem im Paragraph Bemerkten zufolge leuchtet der eigenthümlich enge Zusammenhang zwischen den Begriffen der (persönlichen) Ehre und des Adels*) von selbst ein. Der Begriff der Ehre hat wesentlich diese doppelte Seite an sich. Einmal haftet die Ehre bestimmt dem Individuum als solchem an; dann aber dieß ebenso bestimmt nur sofern in seiner Individualität die universelle

*) 1. A. §. 439.: Sobald es überhaupt zum wirklichen Staate gekommen ist im Volke, gibt es auch innerhalb desselben immer gewisse Klassen, in deren Mitgliedern schon vermöge ihrer Geburtsverhältnisse die Idee des Staates oder die sittliche Idee als wirklich lebendig vorausgesetzt werden kann. Diese Klassen bilden den Adel, der somit seinem Begriffe selbst zufolge ausdrücklich Geburtsadel ist, und nur im Staate stattfindet, während die bürgerliche Gesellschaft ihn ausdrücklich zurückweist, als ihrem abstrakten Gleichheitsprincipe widersprechend. Aber auch im Staate muß eine besondere Adelsklasse je länger, desto mehr zurücktreten, indem in dem vollendeten Staate Alle adelig sind.

Humanität, die Idee des Menschen als solchen auf positive Weise zur Anschauung kommt. Vgl. die Definitionen von Wirth, a. a. O., II., S. 284 („Die Ehre ist die Anerkennung der Sittlichkeit, d. i. der allgemeinen Menschlichkeit im Einzelnen, sofern sie dessen individuelle Selbstbestimmung ist.") und von Löwenthal, a. a. O., S. 43 („Basis der Ehre ist eine dem allgemeinen Begriffe des Menschen entsprechend ausgebildete besondere Eigenthümlichkeit.").

1. A. §. 447. Gleicherweise besteht im Staate eine Gemeinschaft des individuellen Bildens, ein geselliges Leben. Ein geselliger Verkehr ist schon vermöge einer äußeren Nothwendigkeit dem Staate, auch wie er sich anfangs noch überwiegend auf die bürgerliche Gesellschaft basirt, ein eigentliches Lebensbedürfniß, nämlich als unentbehrliche Ergänzung des bürgerlichen Verkehres. Denn ohne die gesellige Gemeinschaft bleibt dieser unvollständig, und das öffentliche Leben stockt. Sie ist aber auch schon bestimmt angelegt im Staate, in dem Kreise des häuslichen Lebens der ja auch in ihm ungeschmälert fortdauernden Familie. Diese nämlich, indem sie im Staate fortbesteht, schließt sich der allgemeinen Gemeinschaft auf, und das Haus öffnet sich gastfrei. So entsteht ein freier geselliger Verkehr. Die Geselligkeit ist daher wesentlich eben das häusliche Leben, wie es das Leben der Familie im Staate ist. Zugleich ist aber im Staate auch die Bedingung der vollständigen Allgemeinheit der so ursprünglich auf dem Familienleben ruhenden geselligen Gemeinschaft gegeben in der Allen gemeinsamen Volkssitte, die zugleich einen allgemein gültigen und verständigen Grundtypus der geselligen Ausstellung bildet. Die Standessitte und die standesmäßige gesellige Bildung, welche in der bürgerlichen Gesellschaft die geselligen Kreise gegen einander abschließt, verliert im Staate ihre scheidende Kraft, indem in ihm die besonderen Stände über sich selbst hinausgehen und in die allgemeine politische Gemeinschaft ausmünden. In ihm ist es nicht mehr der eigenthümliche Charakter des Eigenthumes, wie er die Folge der eigenthümlichen Arbeit des bestimmten Standes ist, was als Bedingung des geselligen Verkehres gilt, sondern nur der eigenthümliche Charakter des Eigenthumes, wie er das Ergebniß der Arbeit für den allgemeinen sittlichen Zweck als solchen und für die Interessen des Allgemeinen, d. h. eben die sittlichen Interessen als solche ist und die Bedingung der Fähigkeit zu ihr. Daher kommt erst im Staate eine weite Geselligkeit zustande und eine eigentlich freie, d. h. eine nicht mehr überwiegend durch äußere und materielle Naturbedingungen bestimmte Geselligkeit.

1. A. §. 448. Auch eine Gemeinschaft des universellen Erkennens, ein

wissenschaftliches Leben, schließt der Staat wesentlich in sich. Er kann gar nicht anders. Denn wenn sein Begriff der *ihrer selbst als solcher bewußten* sittlichen Gemeinschaft ist, so ist ja eben die Gemeinschaft des Bewußtseins, und zwar vor Allem eben des universellen, also des Wissens, um den sittlichen Zweck die unerläßliche Bedingung seiner Existenz. Das Wissen um den sittlichen Zweck in > der Fülle < seiner konkreten Bestimmtheit ist aber nur als das Resultat der Totalität des Wissens überhaupt möglich, die Gemeinschaft des Wissens um ihn also auch nur als durch die Gemeinschaft des Wissens überhaupt vermittelte. Die reale Möglichkeit der vollständigen Allgemeinheit einer solchen Gemeinschaft des Wissens ist aber im Staate vorhanden vermöge der innerhalb der Grenzen des bestimmten Volkes gegebenen Identität der Sprache. Durch ihre Vermittelung und auf ihrer Grundlage bildet sich im Staate eine gemeinsame Wissenschaft, die eben deßhalb einen durchaus nationalen Charakter (und somit denn freilich auch eine relative Beschränktheit) an sich trägt. Die sittlich normale Organisation dieser Gemeinschaft des nationalen Wissens, wie sie durch die Schule im weitesten Sinne des Wortes bedingt ist (§. 354., 2. A. §. 368.), findet sich auch schon unmittelbar prädisponirt im Staate. Denn schon von der bürgerlichen Gesellschaft her hat er in sich die bürgerliche Erziehung (§. 432.). Indem er nun diese aus *seinem eigenen* Gesichtspunkte auffaßt, hört sie auf, Erziehung für besondere Standeszwecke, überhaupt für partikuläre Zwecke (für Privatzwecke) zu sein, und wird Erziehung für den allgemeinen Zweck, für den *Staatszweck*, d. h. für den sittlichen Zweck als solchen — *öffentliche* Erziehung*). Als diese aber ist sie eben die Schule im engeren Sinne (§. 359., 2. A. §. 372.), aus deren Wurzel allmälig die gesammte Verzweigung der Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft hervorbricht.

1. A. §. 449. Endlich enthält der Staat in seinem Organismus auch eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens, ein Kunstleben. Schon um des wissenschaftlichen und des geselligen Verkehres willen kann er eines solchen nicht entbehren, da beide augenfällig durch die Gemeinschaft des Ahnens und Anschauens bedingt sind; > vor Allem aber weil er schlechthin einer Gemeinschaft des Nationalgefühles bedarf, die sich nur mittelst einer nationalen Gemeinschaft des Gefühles überhaupt auf gediegene Weise realisiren läßt. < Es ist aber auch innerhalb seines Umfanges die reale

---

*) Gute Bemerkungen über sie s. bei *Löwenthal*, a. a. O., S. 157. > S. auch *Marheineke*, Theol. Moral, S. 370. <

Möglichkeit einer Kunstgemeinschaft gegeben. Denn der gemeinsame Nationalcharakter bildet zugleich einen Allen gemeinschaftlichen Kunstcharakter, der überdieß noch durch die mit der Identität der dem Volke zugehörigen äußeren materiellen Natur gegebene Identität der zu Gebote stehenden künstlerischen Darstellungsmittel in beharrlicher Weise fixirt wird.

1. A. §. 450. Wiewohl so der Staat alle besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft auf organische Weise in sich befaßt, so erscheinen doch diese, mit Ausnahme des bürgerlichen Lebens, im Anfange seiner Entwickelung nothwendig noch in relativer Geschiedenheit von ihm. Anfänglich hat auch der Staat überwiegend nur an der Sphäre des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens seinen eigenthümlichen Ort. Dieses, die Gemeinschaft des universellen Bildens, ist ja überhaupt die materielle Naturbasis, auf welcher die sittliche Gemeinschaft, d. h. eben der Staat ruht, und es bildet deßhalb die bleibende Grundlage der Existenz dieses letzteren und der aller seiner übrigen besonderen Sphären (s. §. 397., 2. A. §. 403.). Ueberdieß entwickelt sich ja der Staat aus der bürgerlichen Gesellschaft wie aus seinem Mutterschooße heraus, und zwar nur ganz allmälig. Vollständig dieser entwachsen und aus ihrer Umhüllung herausgelöst ist er erst mit seiner absoluten Vollendung; bis zu dieser hin ist er immer noch in irgend einem Maße mit ihr verwachsen. Da nun die bürgerliche Gesellschaft nichts Anderes ist als eben die in der Isolirung von den übrigen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens (§. 428., 2. A. §. 403.): so ist es ganz natürlich, daß der Staat auf den untergeordneten Stufen seiner Entwickelung seine Lebensfunktionen ganz überwiegend in dem öffentlichen Leben koncentrirt, und nichts weiter zu sein scheint als die einzige Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens. Aber je mehr er sich seiner Vollendung nähert, desto vollständiger verschwindet auch dieser Schein.

Anm. Für uns, auf der gegenwärtigen Stufe der geschichtlichen Entwickelung, sollte diese Täuschung billig aufgehört haben.

1. A. §. 451. Wenn sich der Staat so nur ganz allmälig vollständig ausbreitet über das Gesammtgebiet der sittlichen Interessen, so vermag er auch nur nach und nach diese in ihrer Vollzahl ausdrücklich unter seine Zwecke und in den Organismus der direkten Veranstaltungen für die Realisirung seiner Zwecke aufzunehmen. Indem in seinem Umkreise neue sittliche Interessen als solche und damit zugleich als Allen gemeinsame

oder als Interessen der Gemeinschaft oder des Staates selbst kräftig im Bewußtsein auftauchen, so sind nicht gleichzeitig auch sofort die Mittel vorhanden, ausdrücklich auf ihre Förderung abzielende Institute in den Organismus der Staatseinrichtungen einzureihen, oder was der Staat selbst schon unmittelbar thun kann für solche neu zur Geltung gekommene Zwecke, das ist doch wenigstens nicht ausreichend, und steht in keinem Verhältnisse zu dem Maße der Lebhaftigkeit, mit welcher Einzelne an ihnen Interesse nehmen. In diesem Falle treten freie Vereine oder Associationen für bestimmte einzelne Zwecke dieser Art supplementarisch ein. Ihre Tendenz muß dahin gehen, die speciellen Zwecke, welche sie pflegen, mehr und mehr selbst zu direkten Staatsinteressen heranzuziehen, und zu veranlassen, daß dem Staatsorganismus neue Organe zuwachsen, mittelst welcher dieselben die wirksame Vertretung erhalten, deren ihrerseits sie benöthigt sind. Sie haben also dahin zu arbeiten, sich selbst allmälig überflüssig zu machen. Von der anderen Seite her muß aber auch wieder der Staat in diesen freien Vereinen ein wesentliches Mittel erkennen, um die individuelle Theilnahme an der unmittelbaren Wirksamkeit für seine Interessen in möglichst weiten Kreisen zu ermöglichen und in's Leben zu rufen, auch über diejenigen Sphären hinaus, welche verfassungsmäßig an den Funktionen der Volksvertretung einen bestimmten Antheil haben, und innerhalb dieser Sphären selbst in einem ausgedehnteren Maße als die organisirte Volksvertretung es mit sich bringt. Er besitzt an ihnen eine bestimmte Vermittelung zwischen seiner in festen verfassungsmäßigen Formen verlaufenden obrigkeitlichen Regierung und der großen Mehrheit seiner Unterthanen, welche an dieser keinen individuellen Antheil haben kann. Deßhalb hat er sich dieser freien Vereine als unbestimmter Verlängerungen seines Organismus in's Volk hinein zu freuen, und mittelst derselben immer wieder frische Kräftigung für seine centralen Organe zu schöpfen. Er hat ihnen also wohlwollende Pflege angedeihen zu lassen, und sein Bestreben muß darauf gerichtet sein, für alle wesentlichen sittlichen Interessen freie Associationen hervorzurufen, und so seine eigenen organischen Institutionen für dieselben durch eine letzte Grundlage in dem eigenen Bewußtsein und der individuell freien Thätigkeit des Volkes unerschütterlich zu unterbauen. Ueberdieß aber gehören diese freien Vereine auch noch insofern wesentlich mit zu dem wahrhaft wachsthümlichen Leben des Staates, als mittelst ihrer die sittliche Gemeinschaft am frühesten die Grenzen des einzelnen nationalen Staates überschreiten, und sich zuerst eine, wenn auch ganz formlose, weitere, und zwar durchaus uneigennützige, sittliche

Gemeinschaft, die sich über eine Mehrheit von Völkern erstreckt, anknüpfen kann.

Anm. 1. Was hier von dem Verhältnisse der freien Vereine zum Staate gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch von ihrem Verhältnisse zur Kirche.

Anm. 2. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Associationen für höhere sittliche Zwecke im Staatsleben nicht früher entstehen können, bevor nicht »in der größeren Maße des Volkes« das Bewußtsein darum, daß der wahre Zweck des Staates kein anderer ist als der sittliche Zweck selbst, mit irgend welcher Klarheit aufzugehen beginnt. Ihre Erscheinung ist daher ein nicht nur sehr erfreuliches, sondern auch für die Beurtheilung des Standes der politischen Entwickelung höchst bedeutungsvolles Symptom. Für den Staat selbst, wenn er sich noch nicht bewußtvoll über den Standpunkt der bloßen bürgerlichen Gesellschaft erhoben hat, führt sie die Nothwendigkeit mit sich, sich zu einem neuen höheren Standorte emporzuschwingen, und darum ist sie für ihn verhängnißvoll.

§. 511. [Die universelle Humanität, wie sie dem einzelnen Volke mit der Entstehung des Staates zum Bewußtsein gekommen ist, ist noch nicht diese selbst in ihrer Reinheit und Wahrheit, sondern nur erst die Nationalität, d. h. die Nationalindividualität, welche von den Einzelnen ihren individuellen Individualitäten gegenüber als die universelle Humanität selbst aufgefaßt wird. Sie hat also immer noch ein gutes Theil von Partikularität an sich; daher stoßen sich die verschiedenen Völker, auch nachdem sie jedes innerhalb seines besonderen Bereiches die Partikularität, principiell wenigstens, überwunden haben, nichtsdestoweniger unter sich gerade ebenso an einander, wie von vornherein die noch in ihrer Partikularität befangenen Individuen innerhalb des einzelnen Volkes. Diese Kollisionen der Völker sind die Kriege. Aber auch die Völker treibt das gegenseitige Bedürfniß, diese Kollisionen zu beseitigen durch die Stiftung eines geordneten Rechtsverhältnisses unter sich, eines Völkerrechtes. Die darüber noch hinausliegende Aufgabe ist dann zwar, daß den einzelnen Völkern durch den Fortschritt ihrer Entwickelung auch noch die Differenz ihrer Nationalindividualität von der universellen Humanität und damit die reine Idee dieser letzteren zu klarem Bewußtsein komme, und durch dieses Bewußtsein auch der Eintritt aller Kollisio-

nen unter ihnen ausgeschlossen werde. Allein dazu kann es wegen der durch die Sünde herbeigeführten Alteration der menschlichen Persönlichkeit, namentlich wegen der darin begründeten Uebermacht der materiellen Naturseite, nie wirklich kommen. Die reine Auffassung der universellen Humanität ist bei gestörter Entwickelung eben nicht möglich.]

1. A. §. 457. Erreicht wird jedoch dieses Ziel — auch bei normaler Entwickelung — nur über vielfache ernste Kollisionen zwischen den einzelnen nationalen Staaten hinweg. Sie sind die unvermeidliche Folge des nur erst relativen Ueberwundenseins der natürlichen Partikularität, sofern es auch ein relatives Nichtbemeistertsein der Partikularität des Volksthumes mitbefaßt. Soweit nämlich dieses seine Partikularität nicht abgethan hat, stoßen sich die verschiedenen Völker grade ebenso an einander wie die noch in ihrer Partikularität befangenen Individuen. Diese Kollisionen sind die Kriege*). Da in dem Volke die Ueberwindung der Partikularität der Einzelnen naturgemäß damit anhebt, daß sie ihre natürliche Individualität der höheren Gesammtindividualität des Nationalcharakters, den sie unbefangen ohne Weiteres mit der universellen Humanität selbst identificiren, unterordnen, und da sie sich zunächst hierauf allein beschränkt: so ist bei der Staatenbildung das Verhältniß der einzelnen nationalen Staaten zu einander unmittelbar ein solches Kollisionsverhältniß, und Kriege sind so zunächst unumgänglich und sittlich vollkommen gerechtfertigt, so lange es keinen Weg zur friedlichen Schlichtung jener Kollisionen gibt. Aber eben an diesem Umstande wird auch, bei normaler Entwickelung, den einzelnen nationalen Staaten das Bedürfniß bewußt, diese Kollisionen zu beseitigen durch die Stiftung eines geordneten Rechtsverhältnisses unter sich, welches die Kriege mittelst freundlicher Verständigung ausschließt; und so treten sie zu einer sie alle je länger desto vollständiger zusammenschließenden Rechtsgemeinschaft höherer Potenz zusammen. Diese ist das Völkerrecht**). Dieses Verhältniß, welches wesentlich dasselbe ist, das der bürgerlichen Gesellschaft zum Grunde liegt, bildet jedoch eine bloße Zwischenstufe. Denn die Substitution der Nationalindividualität für die universelle Humanität beruht eben auf der noch nicht vollständig vollzogenen Ablegung der Partikularität; der sitt-

*) >Marheineke, Theol. Moral, S. 246. Er nennt den Krieg „die scharfe Dialektik der Volksgeister“. Trendelenburg, Naturrecht, S. 545.<

**) Schleiermacher, Die chr. Sitte. S. 274. >Novalis, II., S. 174. Trendelenburg, Naturrecht, S. 510 f.<

liche Entwickelungsproceß der einzelnen Völker bleibt daher bei ihr noch nicht stehen, sondern im weiteren Verfolge desselben kommt dem Volke die Differenz seiner Nationalindividualität von der universellen Humanität zum Bewußtsein, und es macht nun auch jene, die ihm bis dahin die höchste Auktorität war, dieser unterthänig, womit ihm dann auch seine nationale Eigenthümlichkeit selbst erst in ihrer vollen Reinheit und Wahrheit zu klarer Anschauung kommt. Grade jene Kollisionen der Völker, die Kriege, sind hierbei ein besonders wirksames Moment*). Sofern sich nun alle einzelnen Nationen bis zu dieser Höhe erhoben haben, bewendet es zwischen ihnen nicht mehr bei dem bloßen Rechtsverhältnisse, sondern indem sie sich gegenseitig als in ihren eigenthümlichen nationalen Differenzen wesentlich organisch zusammengehörig schlechthin anerkennen, schließen sie sich liebevoll zu einem wirklichen allgemeinen Völker- und Staatenbunde zusammen, der kein bloßes Rechtsverhältniß mehr ist. Als ein solcher allgemeiner Staatenbund ist der Gesammtorganismus der nationalen Staaten näher zu denken, welcher die höchste und letzte Entwickelung des Staates ist.

§. 512. [Ungeachtet die sittliche Gemeinschaft sich auch bei der Sünde angegebenermaßen über eine Mehrheit von Stadien hinweg immer weiter entwickelt, so vermag sie sich doch, auf der Höhe des Staates angelangt, nicht zu erhalten.]**). Es liegt in der Natur der Sache, daß sie sich nicht zu erhalten vermag gegen den natürlichen sündigen Hang, besonders wie er der selbstsüchtige ist, sondern von ihm allemal wieder zerfressen wird, so oft sie es auch versuchen mag sich in immer wieder neuen Formen zu konstituiren. Ihre Entwickelung erfolgt ja selbst unter dem bestimmenden Einflusse des sündigen Principes, und dieses erhält daher in ihr ein immer vollständigeres objektives Dasein und eine immer furchtbarere geschichtliche Macht. So bildet sich die menschliche Gemeinschaft immer bestimmter zu einem Reiche des Bösen aus. Ihren Umfang dehnt sie allerdings immer

---

*) „In den großen Völkerkriegen scheinen sich die Nationalindividualitäten zu reiben, damit ihr eigenthümlichstes und eigenstes Wesen immer klarer hervortrete." Lange, Leben Jesu, I., S. 33. Vgl. auch Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 314 f. (B 7.)

**) 1. A.: Es kann daher auch die menschliche Gemeinschaft in ihrer Entwickelung kein wirksames Korrektiv abgeben gegen das natürliche Sündenverderben.

weiter aus, indem bei dem beständigen Konflikte der partikulären Interessen der einzelnen Völker und Staaten die schwächeren je länger desto mehr von den stärkeren verschlungen werden durch Kriege, — und die einzelnen Elemente des sittlichen Seins zieht sie allerdings immer vollständiger in ihren Bereich hinein; aber je mehr ihr Beides gelingt, desto gewaltiger erstarkt auch in ihr die eiserne Macht des sündigen Principes, und desto mehr gehen alle sittlichen Güter in ihr zugrunde, und schlagen in ihr grades Gegentheil um, in sittliche Uebel. Auch jeder Schein eines ihr beiwohnenden Vermögens, sich aus sich selbst zu regeneriren, verschwindet so immer vollständiger, und ihr Leben wird immer augenscheinlicher ein allmäliges In sich selbst verwesen.

Anm. Die Entwickelung der alten Staaten war ausnahmslos zugleich ihr Verfall, auch aus dem rein politischen (im gemeinhin geltenden Sinne dieses Wortes) Gesichtspunkte angesehen. Die rein natürliche menschliche Gemeinschaft in ihrer vollendeten Entwickelung ist das römische Weltreich.

§. 513. Als ein vermöge der sündigen Depravation in ihrer Entwickelung von Gott entfremdetes und von ihm feindselig abgewendetes, wiewohl Beides nur relative, ist das natürliche menschliche Leben die Welt*) im üblen Sinne des Wortes. Infolge des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches die natürliche Menschheit vermöge ihrer Sündigkeit mit dem bösen Geisterreiche getreten ist, erobert dieses sich in der Welt durch seine verführende Einwirkung je länger desto vollständiger ein ihm und seinem Fürsten zugehöriges dämonisches Reich, und die Welt ist so das Gebiet der Wirksamkeit des Teufels und seiner Macht.

*) 1 Joh. 5, 19. vgl. 2, 15—17.

Zweiter Abschnitt.

Die Erlösung.

Erstes Hauptstück.

Allgemeiner Begriff der Erlösung.

§. 514. Allem Bisherigen zufolge kann die natürliche Menschheit mittelst ihrer eigenen Entwickelung rein als solcher die sittliche Aufgabe schlechterdings nicht lösen. Die Bedingungen ihrer Lösung würden der Natur der Sache nach sein auf der einen Seite die Zustandebringung der Gesundheit der von dem Beginne ihrer Entwickelung an erkrankten menschlichen Persönlichkeit, näher die Zustandebringung einer schlechthin normalen natürlichen Reife derselben, und auf der anderen Seite die Wiederaufhebung der bisherigen abnormen Entwickelung der Menschheit. Die zweite Bedingung würde allerdings mit der ersten schon mitgegeben sein, und kann nicht anders als zustande kommend gedacht werden, als mittelst der Realisirung derselben; allein diese erstere hat ebenso wieder die zweite zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Indem sie nun so beide sich gegenseitig als ihre Bedingung voraussetzen, sind sie für die natürliche Menschheit unerschwinglich. Um sich selbst aus den Banden der Sünde herausreißen zu können, in die sie sich von Anfang an unvermeidlich verstrickt und durch den Fortgang ihrer natürlichen Entwickelung immer tiefer verwickelt hat, müßte sie bereits wirklich ihrer selbst mächtig sein, wozu sie sich eben erst machen soll*).

---

*) >Vgl. Gioberti, Syst. der Ethik, S. 195. 260. 264—266. J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 615 f. Vgl. S. 619. 655.<

§. 515. Wenn die Befreiung der natürlichen Menschheit von der Sünde, durch welche für sie die Möglichkeit, die ihr gesetzte sittliche Aufgabe zu lösen, bedingt ist, als die eigene That derselben nicht möglich ist: so ist sie doch möglich durch eine sie **erlösende** That Gottes. Die Möglichkeit einer solchen göttlichen Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit ist nämlich deßhalb offen geblieben, weil eben infolge der in der Sünde naturnothwendig mitgesetzten Alteration der Persönlichkeit die abnorme sittliche Entwickelung des Menschen zu keinem wirklich vollendeten Abschlusse, nämlich in der wirklichen Vergeistigung desselben, kommen kann, weder als Entwickelung des Geschlechtes im Ganzen, noch als Entwickelung der menschlichen Einzelwesen. Eine solche Erlösung wird aber auch durch den Begriff Gottes selbst unbedingt gefordert. Wie Gott überhaupt nicht wirklich Schöpfer sein kann, wofern er nicht sein Schöpfungswerk sicher zu dem ihm gesetzten Ziele hinausführt: so verlangen insbesondere seine Heiligkeit und Gerechtigkeit unbedingt die absolute Aufhebung der Sünde in der Kreatur. Gott muß der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden.

§. 516. Das Verhältniß, in welches Gott zu der sündigen Welt als ihr Erlöser oder zu ihr, wie sie Gegenstand seiner erlösenden Wirksamkeit und in der Erlösung begriffen ist, tritt, drückt eine neue und letzte besondere Reihe göttlicher Eigenschaften aus, die wir als die ökonomischen (im altdogmatischen Sinne des Wortes) bezeichnen können (vgl. oben §. 38., Anm.). Auch sie sind der Natur der Sache nach relative oder transeunte Attribute, und zwar Modifikationen von den §. 53. entwickelten, und korrespondiren genau den §. 478. angegebenen als ihre wesentlichen Ergänzungen. Von den essentiellen unter jenen relativen göttlichen Grundeigenschaften modificirt sich nur die Güte, sie wird nämlich Gnade, deren Begriff ist die absolute Wirksamkeit der Liebe Gottes in seinem Verhältniß zur sündigen Welt als sie erlösende. Von den hypostatischen relativen göttlichen Eigenschaften können sich aus dem §. 478. gedachten Grunde nur die Allwissenheit und die Allmacht aus dem hier obwaltenden Gesichtspunkte eigenthümlich näher bestimmen. Wird nämlich das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als zwar sündiger, aber erlöstwerdender angesehen, so ist die hypostatische

relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die Wahrhaftigkeit, nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die Treue. Eben in ihnen bethätigt sich die göttliche Gnade, und sie sind deßhalb die konkreten Formen derselben. Die göttliche Wahrhaftigkeit ist eine eigenthümliche Modifikation der göttlichen Allwissenheit (mit bestimmtem Einschlusse der göttlichen Allweisheit), und korrespondirt specifisch als ihre Ergänzung, der göttlichen Heiligkeit. Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seines Selbstbewußtseins an die sündige persönliche Kreatur die verdunkelnden Wirkungen der Sünde in ihrem (religiösen) Selbstbewußtsein auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der verdunkelnden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise das Gottesbewußtsein bewirkt, mit anderen Worten, daß er sich der sündigen (persönlichen) Welt schlechthin wirksam offenbart. Die göttliche Treue ist eine eigenthümliche Modifikation der göttlichen Allmacht, und korrespondirt specifisch, als ihre Ergänzung, der göttlichen Gerechtigkeit*). Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seiner Selbstthätigkeit an die sündige persönliche Kreatur die gefangen nehmenden Wirkungen der Sünde in ihrer (religiösen) Selbstthätigkeit auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der gefangen nehmenden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise die Gottesthätigkeit bewirkt, mit anderen Worten, daß er ihr schlechthin wirksamen Beistand wider die »Gewalt der« Sünde leistet.

§. 517. Die Erlösung der sündigen Welt ist bereits in der göttlichen Weltidee selbst, und zwar schon, wie sie die ursprüngliche Schöpfungsidee ist, ausdrücklich mitgesetzt; ja es ist in dieser alles Andere letztlich auf sie bezogen. Der göttliche Plan der Weltregierung ist ursprünglich in concreto eben der göttliche Rathschluß und Plan der Welterlösung, und die göttliche Weltregierung eben die Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses und Planes der Erlösung der sündigen Welt oder die göttliche Welterlösung selbst. Die göttliche Weltregierung ist bestimmt zu denken als die die Weltentwickelung aus dem Gesichtspunkte leitende Wirksamkeit Gottes, um durch sie die

---

*) 1. Joh. 1, 9: πιστός ἐστι καὶ δίκαιος.

vollständige Verwirklichung der Erlösung an der sündigen Menschheit möglichst schleunig in stätig fortschreitender Weise herbeizuführen. Es konkurriren deßhalb bei ihr wesentlich auch die göttliche Gnade, Wahrhaftigkeit und Treue.

Anm. Deßhalb ist dem Werke der göttlichen Weltregierung nicht etwa ein besonderes Werk der göttlichen Welterlösung beizuordnen. Vgl. Bruch, Die Lehre von den göttl. Eigensch., S. 204. >J. H. Fichte, Spec. Th., S. 648 f.<

§. 518. Der göttliche Erlösungsplan kann nicht anders gedacht werden als so, daß er sich bestimmt auch auf die menschlichen Einzelwesen bezieht und auf die Art und Weise, wie die Erlösung sich an ihnen zu realisiren hat. Denn nur in den menschlichen Einzelwesen existirt die Menschheit in concreto und nur als Erlösung der sündigen menschlichen Einzelwesen kann es eine wirkliche Erlösung der sündigen Menschheit geben. Der göttliche Erlösungsrathschluß und Erlösungsplan muß daher zugleich als Prädestination der einzelnen menschlichen Individuen für das Heil der Erlösung gedacht werden*). Diese göttliche Prädestination ist aber durchaus nach der Analogie des abstrakten Begriffes des göttlichen Weltplanes (s. §. 54.), welcher ihr Substrat bildet, zu denken. Sie setzt allerdings in dem Weltplane als Erlösungs- und Heilsplan ausdrücklich die einzelnen individuell-persönlichen kosmischen Potenzen, welche die Faktoren des geschichtlichen Processes bilden, vermöge dessen sich die Erlösung in und an der sündigen Menschheit vollzieht; allein sie setzt dieselben nur ihrem substantiellen Begriffe, nicht auch ihrer konkreten Erscheinung nach, nur als abstrakte unbenannte Größen, d. h. nicht als die bestimmten menschlichen Individuen, als welche sie nachmals in dem wirklichen geschichtlichen Hergang auftreten. Sie kommt daher auch gar nicht in Konflikt mit der menschlichen Freiheit, grade eben so wenig als der göttliche Weltplan selbst. Hiernach bestimmt sich nun auch die Aufgabe der göttlichen Weltregierung genauer. Sie hat die Entwickelung der Welt aus dem bestimmten teleologischen Gesichtspunkte zu leiten, um mittelst derselben — es versteht sich, ohne irgend eine Beeinträchtigung der Freiheit der menschlichen Einzelwesen,

*) So ist er das „Buch des Lebens," Phil. 4, 3. Off. 3, 5. Vgl. Luc. 10, 20.

— in jedem bestimmten Momente ihres geschichtlichen Verlaufes grade diejenigen bestimmten individuell-persönlichen geschichtlichen Potenzen zu erzielen, welche in dem göttlichen Weltplane durch die Prädestination an diesem bestimmten Orte als die an ihm nothwendigen geschichtlichen Entwickelungsfaktoren gesetzt sind. Mit anderen Worten: die göttliche Weltregierung hat dafür zu sorgen, daß für die Uebernahme der unendlich mannichfaltigen Rollen, welche in dem großen Weltdrama der Vollführung der vollkommenen Erlösung an der sündigen Menschheit durch den Weltplan mit seiner ewigen Prädestination zum Voraus geordnet sind, die eigenthümlich qualificirten menschlichen Aktoren in jedem Momente, wo sie in die Rolle einzutreten haben, vollzählig bereit seien, und diesen dann mittelst ihrer geschichtlichen Führung jedem die ihm eigenthümlich zufallende Rolle wirklich zu übertragen. Wodurch sie hierfür sorgt, das kann nur sein theils ihre bestimmende Mitwirkung bei der Entstehung der menschlichen Einzelwesen (vgl. oben §. 135.), theils ihre erziehende Führung, die äußere und die innere, der schon daseienden. Es kann nun freilich nicht fehlen, daß bei dieser Vertheilung der geschichtlichen Rollen auf die Einzelnen die göttliche Weltregierung den Einen einen *unmittelbareren* persönlichen Antheil am Genusse des Heiles der Erlösung zutheilt als den Anderen, d. h. daß infolge der göttlichen Prädestination (die sich aber gar nicht auf die *bestimmten* Individuen *als solche* bezieht) *innerhalb des geschichtlichen Verlaufes der Weltentwickelung selbst* eine göttliche *Gnadenwahl* der Einen vor den Anderen stattfindet. Und diese Erwählung erscheint allerdings zunächst als eine Bevorzugung der Einen vor den Anderen. Da jedoch *wesentlich eben auf ihr* die möglichste Förderung der wirklichen Realisirung des Erlösungsrathschlusses an der organischen *Gesammtheit* der sündigen Menschheit beruht, jeder Einzelne aber sein *volles* individuelles Heil nicht anders erlangen kann als zugleich mit dem vollen Heil des Ganzen, welchem er organisch angehört, und mittelst desselben: so kommt die Erwählung Einiger vor den Anderen in Wahrheit *Allen überhaupt*, die jemals wirklich zum Heile gelangen, zugute, und zwar *Allen gleichmäßig*; und so zeigt sie sich vielmehr grade als eine *rein gnadenvolle* Maßregel der göttlichen Weisheit.

Anm. **Prädestination** und **Erwählung**, ungeachtet sie wesentlich zusammengehören, dürfen doch nicht identificirt werden, wofern sich nicht Alles verwirren soll. Diese ist ein Akt Gottes **in der Zeit**, jene ein **ewiger***). Der Gedanke einer göttlichen **Gnadenwahl** läßt sich für das christliche Denken nicht umgehen. Es erscheint nämlich beim Hinblicke auf den wirklichen Zustand der Welt, Beides in der Vergangenheit und in der Gegenwart, als eine unläugbare Thatsache, daß die Einen an dem Heile der Erlösung in Christo wirklich Theil haben, die Anderen nicht. Und zwar gilt dieß ebenmäßig von der bloß äußeren und von der zugleich innerlichen Theilnahme an diesem Heil. Diese Thatsache kann das christlich-fromme Bewußtsein nicht umhin, in kausaler Weise wenigstens **mit** auf Gott, näher auf seinen Willen und seine Wirksamkeit zurückzubeziehen. Schon deßhalb, weil sonst in dem Einzelnen das Bewußtsein seines Gnadenstandes nicht zugleich das seiner vollständigen Abhängigkeit von Gott sein würde; dann aber auch noch aus dem bestimmteren Grunde, weil von dem christlichen Bewußtsein der Sünde aus die wirkliche Gelangung des natürlichen Menschen zum Heile der Erlösung nur als das Werk Gottes denkbar ist, nicht als das eigene Werk des Menschen für sich allein (s. unten §. 743.); denn auch zur wirklichen Ergreifung und subjektiven Aneignung des ihm von außen her angebotenen Erlösungsheiles aus eigener Kraft allein ist dem christlich-frommen Bewußtsein zufolge der natürliche Mensch schlechterdings unfähig. Eben von hieraus will nun freilich die lutherische Dogmatik der Vorstellung einer göttlichen Erwählung im Sinne der reformirten Lehre dadurch ausweichen, daß sie eine **bedingte** Erwählung **Aller** zur Seligkeit behauptet, die nur durch das eigene Widerstreben des Menschen zur Reprobation werden soll. Doch damit reicht man eben nicht aus. Die Voraussetzung, von der die lutherische Kirchenlehre hierbei ausgeht**), ist allerdings ganz richtig, die Annahme, daß, wenn gleich der natürliche sündige Mensch von sich selbst für das Heil der Erlösung unempfänglich ist, doch diese Empfänglichkeit in ihm von Seiten Gottes durch eine **lediglich von außen her kommende** Erregung geweckt werden kann, in der Weise, daß es nun von seiner eigenen Selbstbestimmung abhängt, ob er diese Empfänglichkeit in sich aufkommen läßt oder nicht, ob er sich selbst verneinend gegen sie be-

*) ▹**Martensen**, Dogm., S. 309.◃

) Diese Voraussetzung ist auch keineswegs eine Inkonsequenz in dem lutherischen Systeme. S. **Rettberg, Die christlichen Heilslehren, S. 144–147.

stimmen oder eine solche Verneinung derselben unterlassen will (vgl. unten §. 751. ff.). Allein hiermit ist die Schwierigkeit keineswegs schon vollständig beseitigt. Denn es ist doch eine unbestreitbare Thatsache, theils, daß die äußere Anregung der Empfänglichkeit den verschiedenen Individuen in sehr verschiedenem Maße zu Theil wird, so daß man bei denen, bei welchen sie nicht den Erfolg hat, wirkliche Empfänglichkeit in ihnen hervorzurufen, durchaus nicht ausnahmslos kategorisch behaupten kann, sie würde bei ihnen auch dann fruchtlos gewesen sein, wenn sie in reichlicherem Maße an sie gekommen wäre, — theils, daß von denen, in welchen wirkliche Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung zustande kommt, die Einen in ihr so verharren, daß es bei ihr zur wirklichen Bekehrung kommt, und ihnen so das Heil wirklich zu Theil wird, die Anderen nicht*). Von dem ersteren Unterschiede nun kann die Kausalität letztlich ganz augenscheinlich nur in Gott selbst gesucht werden. Aber auch von dem zweiten Unterschiede gilt dasselbe, da ja der Natur der Sache zufolge die lediglich von außen her hervorgelockte Empfänglichkeit sich selbst überlassen in Allen wieder erlöschen muß, und nur durch die hinzukommenden inneren göttlichen Gnadenwirkungen erhalten werden und zur wirklichen Bekehrung ausschlagen kann (s. unten §. 757. vgl. §. 760.). Es entsteht also die Frage, woher es denn nun komme, daß von den durch äußere Gnadenwirkungen für das Heil der Erlösung wirklich empfänglich Gewordenen die Einen wirksame innere Gnadenwirkungen erfahren, die Anderen nicht**). Da der Versuch, dieß Räthsel mittelst der göttlichen Präscienz zu lösen, an dem Widerspruch scheitert, der in dem Gedanken eines Vorherwissens willkürlich freier Willensbestimmungen liegt (s. oben §. 54.), so läßt sich ein ausreichender Grund davon nur in einer in dieser Hinsicht in Ansehung der verschiedenen menschlichen Einzelwesen verschiedenen Willensbestimmung Gottes finden. Immer also erscheinen uns in Betreff des Heiles der Erlösung die Einen im Vortheile vor den Anderen, und die Kausalität dieser Erscheinung kann zuletzt nur in Gott gesucht werden, — zwar nicht grade nothwendig in einem ewigen göttlichen Rathschlusse, wohl aber wenigstens in einer vorausgehenden zeitlichen göttlichen Willensbestimmung und Wirksamkeit. Für sie ist nun der Ausdruck Erwählung wirklich sehr bezeichnend. Nur muß diese

*) Matth. 20, 16. C. 22, 14.

**) ▸Vgl. Martensen, Dogm., S. 421. 423—425.◂

göttliche Erwählung bestimmt (mit der h. Schrift) als ein zeitlicher Akt Gottes genommen werden. Sie ist allerdings wesentlich bedingt auf Seiten des Menschen, nämlich durch das wirkliche Vorhandensein der Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung und für die wirksamen inneren göttlichen Gnadenwirkungen in ihm vermöge der an ihn gekommenen äußeren göttlichen Erweckungen. Aber diese Empfänglichkeit des Menschen ist (wiewohl ihre Bedingung) doch nicht der eigentliche Grund seiner Erwählung. Denn einmal sind in jedem gegebenen Zeitpunkte unläugbar mehr wirklich Empfängliche vorhanden, als wirklich Auserwählte, — und fürs Andere ist diese Empfänglichkeit selbst wenigstens in vielen Fällen augenscheinlich erst die Wirkung einer hervorstechend kräftigen von außen her (in negativer und positiver Weise) sie erweckenden Wirksamkeit Gottes, d. h. eines besonders reichlichen Maßes der vorbereitenden göttlichen Gnade, die also wieder auf einer vorhergängigen durch die eigene Selbstbestimmung des Individuums selbst in keiner Weise begründeten Erwählung im weiteren Sinne des Wortes beruht. Wenn nun so, was die Erwählung zuletzt motivirt, nicht die sittliche Beschaffenheit des Erwählten ist*): so kann es nur theils seine natürliche individuelle Beschaffenheit oder Begabtheit, theils seine geschichtliche Stellung sein, vermöge welcher beider er vor Anderen auf eigenthümliche Weise geeignet ist, als des Heiles der Erlösung wirklich persönlich theilhaftig zugleich wirksames Werkzeug der Förderung der dem göttlichen Welt- und Erlösungsplane entsprechenden geschichtlichen Fortentwickelung des Reiches der Erlösung zu sein**). Von dieser Annahme aus zeigt sich die Erwählung, die beim ersten Anblick ein Akt der göttlichen Willkür zu sein scheint, als ein Werk der göttlichen Weisheit***). Gott wählt in jedem geschichtlichen Momente aus der Gesammtheit des sündigen Geschlechtes diejenigen aus zur wirklichen persönlichen Theil-

*) Röm. 9, 11. ▸ Vgl. Hofmann, Schriftbeweis, I., S. 497. ◂

**) Gott sucht sich jedesmal die für sein Regiment brauchbarsten Leute aus. Daher involvirt auch die Erwählung keinen Schatten von Verdienst und ist Sache reiner Gnade. Ganz besonders augenscheinlich stellt es sich in der oben angegebenen Weise bei der Erwählung des Paulus. Vgl. namentlich auch ApG. 9, 15. Es ist deßhalb nicht ohne Bedeutung, daß grade dieser Apostel der eigentliche Begründer der Erwählungslehre ist. ▸ Vgl. Martensen, Dogm., S. 430. ◂

***) Aus diesem Gesichtspunkte stellt sie auch Paulus ausdrücklich dar: Röm. 11, 11 ff. 25—36. ▸ Vgl. auch Kant, Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern., S. 321 (B. 6.). Martensen, Dogm., S. 425—427. ◂

nahme an dem Heile der Erlösung, durch deren Eingliederung unter die positiven geschichtlichen Entwickelungspotenzen des Reiches der Erlösung unter den jedesmal gegebenen geschichtlichen Verhältnissen die möglich größte Förderung der vollständigen Realisirung dieses Reiches zu erzielen steht, und so viele oder so wenige als hierzu grade erfordert werden. Da nun aber, wie der Weltzweck überhaupt, so insbesondere auch der Zweck der Erlösung an dem (organischen) Ganzen der Menschheit nicht anders erreicht werden kann als zugleich mit den individuellen Zwecken **aller** (bleibend) zu ihm gehörigen menschlichen Einzelwesen, so daß jede Förderung der Erreichung des universellen Zweckes der Menschheit eben als solche zugleich in demselben Maße für jedes (auf bleibende Weise) zu ihr gehörige menschliche Einzelwesen eine Förderung der Erreichung seines individuellen Zweckes ist: so ist die aus der Rücksicht auf die möglichste Förderung der vollständigen Realisirung der Erlösung an der Menschheit als Ganzem motivirte Gnadenwahl eo ipso zugleich die denkbarerweise wirksamste Förderung der Realisirung der Erlösung an jedem der Menschheit (auf bleibende Weise) zugehörigen einzelnen Menschen, und bei Gott ebenso bestimmt auch aus diesem letzteren Gesichtspunkte motivirt. Hiermit weist sich die Erwählung zugleich als ein Werk der göttlichen Liebe aus, und der absolute Einklang der Weisheit und der Liebe in Gott. Die Erwählung ist diejenige Maßregel der liebevollen Weisheit Gottes, vermöge welcher er die die Menschheit (auf bleibende Weise) konstituirenden menschlichen Einzelwesen in derjenigen Abfolge*) zur wirklichen persönlichen Theilnahme an dem Heile der Erlösung hinführt, bei welcher der die Beseligung einer in sich vollständigen organischen Totalität von menschlichen Individuen bezweckende Plan der Erlösung der sündigen Menschheit auf die möglicherweise am meisten geförderte Art zu seiner Vollführung kommt, und also, wie das Ganze der Menschheit, so auch jeder einzelne Mensch, der dieser (auf bleibende Weise) zugehört, kraft des von Christo vollbrachten Erlösungswerkes

---

*) Dieß, daß im Lauf der geschichtlichen Vollführung der Erlösung die Einen frühe, die Anderen spät zur persönlichen Theilnahme an dem Heile der Erlösung von Gott berufen werden, nichts desto weniger aber doch diese alle zuletzt jeder die volle Seligkeit (§. 458), und mithin alle den gleichen Lohn empfangen, stellt der Erlöser in der Parabel Matth. 20, 1—16 dar. ▹Vgl. Röm. 11, 25—36. S. auch Weiß in der Deutschen Zeitschr., 1853, Nr. 42, S. 335 f.◃

des größtmöglichen Maßes von Heil und Seligkeit theilhaftig wird. Was zunächst als eine Zurücksetzung der Einen gegen die Anderen erscheint, stellt sich heraus als in Wahrheit eine Bevorzugung dieser letzteren im eigenen Interesse und zu Gunsten jener ersteren. Es bedarf, um sich hier zu orientiren, nur der richtigen Einsicht in das Verhältniß zwischen der Menschheit als Ganzem und ihren einzelnen Individuen, d. h. überhaupt in das Verhältniß zwischen dem Organismus als Ganzem und seinen einzelnen Gliedern. In der Entwickelungsgeschichte jedes Organismus überhaupt begegnen wir ganz derselben Erscheinung. Immer eilen einzelne Glieder desselben durch ein unverhältnißmäßiges Wachsthum den übrigen voran; dieß aber ist grade die Bedingung davon, daß die zunächst zurückbleibenden ihre verhältnißmäßige Ausbildung überhaupt erlangen. Auch bei der Erwählung bewährt es sich als das Geheimniß der Weisheit Gottes, daß er jedes *genau zu seiner Zeit* thut. Freilich setzt diese Lösung des Problems der Prädestination voraus, daß *das* nicht schon die *ganze* Geschichte des menschlichen Einzelwesens ist, was von ihr jetzt für uns in die Wahrnehmung fällt, und daß sich dieselbe auch nach dem sinnlichen Tode noch fortsetzt*) (wenn gleich unter völlig veränderten Bedingungen); aber diese Annahme, die auch der Schrift nicht fremd ist, ist ja ohnehin innerhalb unseres Gedankenkreises ein unvermeidlicher und wesentlicher Satz (s. unten §. 796.). Wenn aber bei der obigen Auffassung der Erwählung, dieselbe für sich allein genommen, der Schein entsteht, als würde durch die Gnadenwahl (in *Schleiermacherscher* Weise) *letztlich* für *alle* >empirisch gegebenen< menschlichen Einzelwesen *ohne Ausnahme* die persönliche Theilnahme an dem Heile der Erlösung herbeigeführt: so muß ausdrücklich daran erinnert werden, daß wir (s. §. 480.) überall die Möglichkeit voraussetzen, daß das menschliche Individuum letztlich in der Sünde hangen bleibe. Es steht für Jeden die Möglichkeit des endbeharrlichen Widerstandes gegen die vorbereitende Gnade Gottes offen, welche, so lange es dafür noch Raum gibt, unablässig bemüht ist, ihn für das Heil der Erlösung empfänglich zu machen. Wer endbeharrlich sich durch sie nicht zubereiten lassen *will*, der geht der huldvollen Weisheit Gottes, die sich in der Gnadenwahl auch speciell zu seinen Gunsten bethätigt, ungeachtet verloren. *Allein er zählt eben hier gar nicht* mit. Denn weil er es selbst so *will*, fällt er als ein dürres

*) >Vgl. *Martensen*, Dogm., S. 414. 417 f.<

Blatt ab vom Baume der Menschheit, und wird als ein verdorrter Rebe abgeschnitten vom Weinstocke der in ihrer Erlösung zugleich in sich zur geschlossenen Totalität vollendeten Menschheit (Joh. 15, 6), der er nur vorübergehend angehört. Er reiht sich nicht mit ein in ihre fest bestimmte Vollzahl (§. 134. 447.), sondern bleibt überschüssig zurück als Spreu, die kein bleibendes Sein hat. Vgl. unten §. 596*).

§. 519. Die erlösende That Gottes muß als eine schöpferische**) (s. oben §. 44.) gedacht werden, also als eine zwar absolute, aber nicht rein absolute, >sondern wesentlich kreatürlicherseits vermittelte und somit zugleich bedingte.< Sie muß die Setzung eines absolut neuen Anfanges des menschlichen Geschlechtes durch einen absoluten Akt sein, die Setzung einer neuen Bildung des menschlichen Geschöpfes, welche aus der natürlichen Menschheit durch ihre bloße Entwickelung schlechthin nicht hervorgebracht werden könnte (§. 514.). Aber sie muß eben so wesentlich auch sein die Setzung dieses schlechthin neuen Anfanges des menschlichen Geschlechtes aus dem alten natürlichen Menschengeschlechte heraus, also nicht ohne dasselbe oder näher nicht ohne seinen vermittelnden Dienst, und mithin bestimmt in demselben. Würde der neue absolute schöpferische Anfang nicht in der alten natürlichen Menschheit selbst gesetzt, so wäre jede Kontinuität der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit abgerissen, und die Einheit dieser letzteren schlechthin aufgehoben. Es gäbe dann nicht zwei wesentlich verschiedene Perioden und Zustände Einer und derselbigen Menschheit, eine Periode der Sünde und eine andere der Erlösung, sondern zwei verschiedene Menschheiten, die einander schlechthin fremd wären und nichts angingen. Darin also besteht näher die erlösende That Gottes, daß er schöpferisch***) in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des menschlichen Geschlechtes setzt, einen zweiten Adam. Und zwar einen solchen zweiten Anfänger der Menschheit, der einerseits mit dem zur wirklichen Lösung der sittlichen Aufgabe erforder-

*) In dem hier berührten Verhältnisse dürfte der Grund der auffallenden Abwechselung der Termini πάντες u. οἱ πολλοί in der Stelle Röm. 5, 12—19 liegen. >Vgl. Martensen, Dogm., S. 431. 539.<

**) Vgl. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15.

***) 1. A.: Durch einen absoluten Akt.

lichen Vermögen, für sich selbst und für das gesammte menschliche Geschlecht, potentia ausgerüstet, ebendamit aber andererseits auch befähigt ist, die bisherige abnorme oder sündige sittliche Entwickelung der alten natürlichen Menschheit, Beides wie sie die des Geschlechtes im Ganzen und wie sie die der einzelnen menschlichen Individuen ist, wieder rückgängig zu machen, und eine neue*) normale und somit wirklich zum Ziel führende sittliche Entwickelung zu kausiren, d. h. ihr Erlöser oder Christus zu sein. Ein solcher zweiter Adam vermag dann die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären. Eben auf einen solchen zweiten Ansatzpunkt ist ja auch die Schöpfung des Menschen sogleich von vorn herein berechnet, indem in ihrem ersten Ansatzpunkte, dem ersten oder natürlichen Adam, der wahre, d. h. der seinem Begriffe wirklich entsprechende Mensch noch gar nicht zustande gekommen ist. Von ihm aus erwartet daher die Schöpfung des Menschen bestimmt noch eine neue, sie erst abschließende Wiederaufnahme.

*) 1. A.: schlechthin.

Zweites Hauptstück.

Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers.

§. 520. Die Wiederaufnahme der unvollendet gebliebenen Schöpfung des Menschen durch die Schöpfung des zweiten Adams ist schlechterdings bedingt auf Seiten der alten natürlichen und sündigen Menschheit durch Voraussetzungen, die zuvor in ihr zuwege gebracht sein müssen, näher durch einen specifisch bestimmten sittlichen Zustand derselben. Bedingt sagen wir, nämlich, nicht etwa kausirt*). Diese Bedingung ist eine doppelte, — daß in ihr die Bedingungen gegeben seien einmal einer wirklich normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Adams und für's Andere einer geschichtlichen oder genauer weltgeschichtlichen Wirksamkeit desselben in der alten natürlichen Menschheit, und zwar einer sie erlösenden geschichtlichen Wirksamkeit auf sie in ihrer Totalität. Beide Bedingungen sind keineswegs unmittelbar gegeben, sondern sie müssen erst durch die Entwickelung der Menschheit nach und nach aus ihr hervorgearbeitet werden. Die Schöpfung des zweiten Adams und mit ihr die Erlösung bedarf also schlechterdings einer sie ermöglichenden geschichtlichen Vorbereitung**).

§. 521. Den ersten Punkt angehend ist der Sachverhalt dieser. Auch den zweiten Adam kann Gott kraft seiner schöpferischen Wirksamkeit nicht unmittelbar als den actualiter wahren, d. i. geistigen Menschen hervorbringen, weil die wirkliche (d. h. die geistige) Persönlichkeit ihrem Begriffe zufolge nur eine wesentlich zu-

*) Vgl. C. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit, S. 114.
**) ▸Vgl. Ebrard, Dogm., I., S. 450 ff.◂

gleich durch sich selbst gesetzte, also durch ihre eigene Entwickelung gewordene sein kann, oder weil der Geist, ebenfalls seinem Begriffe zufolge, nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen kann. Gott kann also den zweiten Adam unmittelbar nur als den potentia wahren, d. h. geistigen Menschen hervorbringen, zum actu wahren oder geistigen Menschen muß dieser sich selbst machen kraft seiner sittlichen Entwickelung. Einen wirklichen zweiten Anfänger des menschlichen Geschlechtes, d. h. einen solchen, der zugleich der Erlöser und Vollender desselben zu werden vermag, kann daher Gott nur dann erst schöpferisch setzen in dem alten natürlichen Geschlechte, wann in diesem die von vornherein fehlenden (§. 480. ff.) Bedingungen seiner normalen sittlichen Entwickelung durch den geschichtlichen Proceß zustande gekommen sind.

§. 522. Die Bedingungen nun der normalen sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens laufen alle zusammen in der Einen, der Möglichkeit einer richtigen sittlichen Erziehung desselben bis zu seiner natürlichen Reife hin (§. 184.). Auf absolute Weise kann freilich diese Bedingung in der alten natürlichen Menschheit überhaupt niemals erreicht werden; denn geschähe dieß, so wäre ja die Erlösung, um deren Möglichkeit es sich eben erst handelt, schon faktisch vorhanden. Es braucht aber hier auch nicht mehr gefordert zu werden als eine solche Annäherung an die Richtigkeit der Erziehung, bei welcher die in ihr mitgesetzte [relative] Abnormität ihrer Einwirkung auf den sich zu seiner natürlichen Reife entwickelnden zweiten Adam vermöge der ursprünglichen Richtigkeit seiner eigenen Naturanlage (s. §. 534.) von ihm schlechthin überwunden werden kann.

§. 523. Worauf es hierbei zuletzt wesentlich ankommt ist, daß es in der Menschheit zu einem wirklichen, vollen Bewußtsein um die nun einmal vorhandene sittliche Abnormität oder die Sünde als wirkliche sittliche Abnormität oder Sünde gekommen sei, wodurch für den zweiten Adam die Möglichkeit eröffnet ist (nämlich mit Hülfe seiner Erzieher), nicht durch Unwissenheit und Täuschung in die Sünde verwickelt zu werden. Dieses wirkliche Bewußtsein um die Sünde setzt dann seinerseits wieder die volle Ent-

wickelung der Sünde in der Menschheit voraus*), und diese wieder die Entwickelung der Persönlichkeit in ihr zu wirklichem Bewußtsein über sich, so daß sie über die verschiedenen Stufen der sittlichen Rohheit hinweg wirklich bis zu dem Punkt, auf dem sie sich selbst erfaßt, hindurchgedrungen ist, also bis zu dem Standpunkte der eigentlichen Subjektivität. Denn nur in dem Maße, in welchem sich in dem Menschen die Persönlichkeit entwickelt, wird auch in ihm die Sünde wahrhaft sündig. Vgl. §. 504.

§. 524. Die hiermit geforderte Bedingung der Möglichkeit der normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Anfängers des menschlichen Geschlechtes und mithin auch seiner Schöpfung kann aber selbst auch wieder nicht durch die eigene Entwickelung der sündigen Menschheit für sich allein und lediglich aus sich selbst heraus zustande kommen; denn diese ist ja nur eine immer tiefere Verwickelung der Menschheit in die sittliche Abnormität (§. 504.) In ihr für sich allein genommen wird zwar allerdings die Sünde je länger desto sündiger und mächtiger, keineswegs aber kommt sie damit zugleich auch immer mehr als Sünde zum Bewußtsein; im Gegentheile, sie wird je länger desto mehr als die Normalität der menschlichen Lebensentwickelung selbst, sonach als sittlich normal betrachtet**). Soll die Entwickelung der natürlichen Menschheit die klare Erkenntniß der Sünde als Sünde zum Ergebnisse haben, so kann sie dieß nur vermöge einer eigenthümlich neuen und also schöpferischen Wirksamkeit Gottes auf sie und in ihr, welche mithin der wirklichen schöpferischen Setzung des neuen Anfängers des Geschlechtes vorbereitend vorangehen muß, und selbst schon wesentlich eine erlösende Wirksamkeit ist, ungeachtet sie die volle Erlösung nur erst anbahnt.

§. 525. Ihre nähere Beschaffenheit ergibt sich aus der Natur der Sache selbst heraus folgendermaßen. Die Aufgabe ist, daß es in der natürlichen Menschheit zum klaren und sicheren Bewußtsein um die Sünde als Sünde komme. Dieses Bewußtsein nun kann ihr nur an dem Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit in

*) Conradi, Krit. d. chr. Dogmen, S. 156 f., 356. f.
**) Rom unter den Kaisern, Herodes der Große u. s. w.

ihrer Wahrheit und Reinheit aufgehen; denn eben der Widerspruch mit dem Begriffe der Persönlichkeit ist es ja, was die sittliche Abnormität oder die Sünde konstituirt. Jenes richtige Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit kann aber die Menschheit als natürliche und sündige aus dem Bereiche ihrer natürlichen Erfahrung unmöglich schöpfen; in diesem findet sie nirgends eine ihrem Begriffe wirklich entsprechende Persönlichkeit. Nur die absolute Urpersönlichkeit, die Persönlichkeit Gottes, ist für sie noch vorhanden, um sich an ihr ein richtiges Urtheil von der wahren Persönlichkeit überhaupt und somit auch von der wahren menschlichen Persönlichkeit zu bilden*). Also nur vermöge der Erkenntniß Gottes, nur vermöge eines reinen und kräftigen Gottesbewußtseins kann die sündige natürliche Menschheit zum Bewußtsein um die reine Idee der menschlichen Persönlichkeit und demnach auch zum wahren Bewußtsein um die Sünde als Sünde gelangen. Allein das Gottesbewußtsein ist ja eben selbst nothwendig getrübt, verdunkelt, verwirrt und entkräftet in der natürlichen Menschheit infolge ihrer sündigen Entwickelung, sie vermag nicht, es richtig und kräftig zu vollziehen. Soll also eine Erkenntniß der Sünde für sie möglich sein, so kommt es vor Allem auf eine Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in ihr an, welche aber aus dem eben angeführten Grunde augenscheinlich nicht ihr eigenes Werk sein kann, sondern nur das Werk Gottes in ihr. Infolge der Störung der Persönlichkeit haben die jetzigen allgemeinen naturgemäßen Data, die äußeren und die inneren, mittelst welcher Gott sich dem menschlichen Selbstbewußtsein erkennbar macht**), nicht den hinreichenden Grad von Wirksamkeit für dasselbe, um es auf richtige und sichere Weise als Gottesbewußtsein sich vollziehen zu lassen; dieses letztere kann also als ein richtiges und sicheres allein in dem Falle zustande kommen, wenn Gott sich durch

*) Daher kann in der natürlichen sündigen Menschheit alle richtige Erkenntniß überhaupt nur von der richtigen Gotteserkenntniß ausgehen. Denn eine richtige Erkenntniß ist überhaupt nur vermöge des Sich selbst richtig verstehens der menschlichen Persönlichkeit möglich, die natürlich sündige menschliche Persönlichkeit kann sich aber nur an der reinen Gottesidee über sich selbst orientiren. ▸Vgl. Mehring, a. a. O., S. 112 f.◂

**) Röm. 1, 19. 20.

eine in dem dermaligen Naturlaufe selbst nicht begründete irdisch kosmische Wirksamkeit dem menschlichen Selbstbewußtsein — sei es nun von außenher oder von innen her — mit einem specifisch verstärkten Maße von Evidenz erkennbar macht, d. h. wenn er sich offenbart. So ist denn eine Offenbarung Gottes die Bedingung derjenigen Restauration des Gottesbewußtseins, die ihrerseits wieder die unerläßliche Bedingung des Aufkommens des klaren Bewußtseins um die Sünde als Sünde in der natürlichen Menschheit ist. Sie ist daher die nothwendige geschichtliche Vorbereitung der Schöpfung des zweiten Adams, und selbst schon, wie eine erlösende, so auch eine schöpferische Wirkung Gottes und der reale Anfang jener Schöpfung des wahren Menschen.

§. 526. Diese göttliche Offenbarung, welche in dem natürlichen sündigen Menschen das Gottesbewußtsein reinigen und beleben soll, darf doch demselben in keiner Weise eine magische Gewalt anthun; denn in diesem Falle würde sie, statt ihren Zweck zu erreichen, vielmehr nur überhaupt seine religiös-sittliche Entwickelung Ein für allemal aufheben. Sie muß daher einen bestimmten Anknüpfungspunkt bei dem Menschen haben; und diesen kann sie nur in der natürlichen rein psychologischen Erregbarkeit seines Selbstbewußtseins finden. Nichts sonst darf sie in ihm voraussetzen als irgend ein Maß der Lebendigkeit seines Selbstbewußtseins oder seiner erkennenden Funktion. Sie kann daher die Reinigung und Belebung seines Gottesbewußtseins, welche sie bezweckt, unmittelbar nur mittelst einer eigenthümlich verstärkten Anregung desselben nach dem allgemeinen psychologischen Gesetze der Erregbarkeit des menschlichen Selbstbewußtseins anstreben. Diese aber läßt sich nicht anders denken als mittelst einer eigenthümlich neuen und näheren äußeren Kundgebung Gottes für den Menschen. Will sich Gott dem sündigen Menschen offenbaren, so muß er zuallernächst auf für diesen unmittelbar erkennbare Weise selbst in die menschliche Geschichte als handelnde Person eintreten mittelst solcher äußerer Ereignisse, welche nicht das Produkt der natürlichen Geschichtsentwickelung als solcher sein können*). Er muß näher inner-

*) ➢Gegen diese Vorstellung J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 623 f., 626—628.◄

halb des großen Kreises der sich natürlich oder rein aus sich selbst heraus fortentwickelnden allgemeinen menschlichen Geschichte auf eine aus der eigenen Lebensbewegung dieser nicht erklärbare Weise in irgend einem einzelnen Punkte derselben einen deutlich heraustretenden besonderen kleineren Kreis einer eigenthümlich göttlichen Geschichte, einer Geschichte, in welcher Er selbst nach seiner Wirklichkeit und Wahrheit sich auf objektive Weise dem menschlichen Selbstbewußtsein kund gibt, anspinnen. Dieß ist dasjenige Moment, von welchem alle Gottesoffenbarung, wenn sie nicht eine magische sein soll, schlechterdings ausgehen muß. Wir bezeichnen es als die göttliche Manifestation. Sie ist wesentlich eine Geschichtsthatsache oder ein Komplex von Geschichtsthatsachen, und alle Offenbarung ist so primitiv Geschichtsthatsache, Geschichte.

§. 527. Allein an ihrem Ziel ist die göttliche Offenbarung hiermit noch nicht. Soll es zu einer wirklichen Offenbarung Gottes kommen durch die göttliche Manifestation, und soll diese nicht wirkungslos vorübergehen, sondern wirklich in der natürlichen Menschheit den geschichtlichen Proceß einer eigenthümlichen Vorbereitung der Erlösung in ihr hervorrufen, so ist die Bedingung augenscheinlich, daß dieselbe menschlicherseits wirklich aufgenommen, d. h. richtig verstanden und festgehalten werde. Zu einer richtigen Auffassung der göttlichen Manifestation ist aber der natürliche Mensch rein als solcher seinem Begriffe selbst zufolge unfähig wegen der bei ihm statthabenden Gestörtheit seiner Persönlichkeit überhaupt und mithin auch seines erkennenden Organs, d. h. seines Selbstbewußtseins insbesondere. Soll demnach eine solche richtige Auffassung der göttlichen Manifestation von Seiten des Menschen, an welchen sie ergeht, wie sie die Bedingung der wirklichen Gottesoffenbarung ist, zustande kommen, so ist dieß dadurch bedingt, daß der äußeren Kundgebung auch noch eine innere unmittelbare oder übernatürliche Einwirkung Gottes auf das Selbstbewußtsein Desjenigen, welchem die Manifestation zutheil wird, hinzutrete, kraft welcher es sich in seiner Richtung auf diese richtig zu vollziehen und somit eine richtige Gotteserkenntniß zu erzeugen vermag, nämlich eine relativ richtige, nach Maßgabe der jedesmaligen bestimmten Manifestation, — also eine innere göttliche Erleuchtung vermöge einer unmittelbaren Gedankenerweckung bei der

Aufnahme der äußeren geschichtsmäßigen Kundgebung zum Behufe ihres richtigen Verständnisses. Für diese innere erleuchtende Einwirkung Gottes auf den Menschen ist aber in diesem auch bereits ein bestimmter innerer (sittlicher) Anknüpfungspunkt und ein bestimmtes Vermittelungsmittel gegeben, wodurch allerdings ihre Möglichkeit bedingt ist, nämlich eben in der vorangehenden äußeren, objektiven Thatsache der göttlichen Manifestation. Denn indem diese letztere im Menschen das Gottesbewußtsein durch einen eigenthümlich verstärkten äußeren Reiz sollicitirt, hat sie nach dem einfachen psychologischen Kausalgesetze in der Seele desselben eine eigenthümliche religiöse Erregtheit zur Folge und somit die specifische subjektive Empfänglichkeit desselben für die innere Einwirkung Gottes. So bleibt denn auch hierbei alles Magische ausgeschlossen. Dieses innere Moment der göttlichen Offenbarung ist die Inspiration.

Anm. Die Inspiration ist eine unmittelbare Wirkung Gottes auf den Menschen und in ihm, aber keineswegs eine in ihm unvermittelte. Es sind nämlich durchaus nicht gleichbedeutende Sätze, einmal: Gott wirkt auf die Seele des Menschen nicht unmittelbar, d. h. nicht anders als durch Mittelursachen, — was unbedingt falsch ist, — und für's Andere: Gott wirkt auf die Seele des Menschen und in ihr nicht ohne Vermittelung, d. h. nicht ohne einen ausdrücklichen Anknüpfungspunkt in ihr selbst und ihrer eigenen Wirksamkeit, nicht ohne sich ausdrücklich an eine bestimmte eigene Receptivität für seine Einwirkung in ihr zu wenden, — was unbedingt richtig ist. Dieß Letztere heißt eben nur: Gott wirkt nicht magisch auf den Menschen. Ohne den Dazwischentritt eines solchen äußeren Vermittelungsmittels wie die Manifestation würde die Inspiration allerdings ein magischer Hergang sein. Weßhalb denn eine Inspiration ohne irgend eine Beziehung auf eine göttliche Manifestation ein Unding ist und unmöglich. Die Inspiration modificirt sich verschiedentlich, jenachdem sie in dem Menschen die Erkenntniß, welche sie ihm übernatürlich mittheilt, entweder unter der individuellen Form oder unter der universellen erzeugt, entweder als Ahnung oder als Wissen (Gedanke), jenachdem der Inspirirte entweder Seher (§. 266.) ist oder Prophet (§. 268.). Im ersteren Falle vollzieht sie sich, wegen des unauflöslichen Zusammenhanges zwischen Ahnen und Anschauen (§. 248.) und hier näher Andächtigsein und Kontempliren (§. 266), als Vision. Im anderen Falle berührt Gott, nämlich mittelst seiner

(geistigen) Natur (wie wir zu sagen pflegen, durch seinen Geist), die Klaviatur der menschlichen Seele unmittelbar (oder immerhin auch unter Vermittelung bereits vollendeter kreatürlicher Geister) in der Weise, daß er aus der Gesammtmasse der in ihr wirklich vorhandenen Begriffe und Vorstellungen*) mehrere unter einander in eine solche Verbindung setzt, daß aus ihrer Verknüpfung ein wesentlich neuer Gedanke hervorspringt, so daß das Individuum sich dessen bestimmt bewußt ist, diesen neuen Gedanken nicht selbst erzeugt, d. h. die Gedankenkombination, auf welcher er genetisch beruht, nicht selbstbewußter- und selbstthätigerweise vollzogen zu haben**), wohl aber dieselbe nachzukonstruiren und so die neue Entdeckung sich ausdrücklich zu bewähren vermag. Diese letztere Form der Inspiration, welche der Natur der Sache zufolge die wichtigere ist, namentlich in ihrem bestimmten Verhältnisse zur göttlichen Offenbarung, fällt unter den allgemein anerkannten generischen Begriff der genialen Konception. Vgl. §. 639. Die Thatsachen, von denen er ursprünglich abgezogen ist, betrachtet selbst der nüchterne Reinhard als unantastbare. Er macht (Christl. Moral, IV., S. 282 f.) darauf aufmerksam, wie „aus der unergründlichen Tiefe" des menschlichen Geistes „oft Wirkungen hervorkommen, die er selbst mit Erstaunen betrachtet, wenn er sie gleich für sein eigenes Werk erkennen muß" (dieß Letztere müssen wir freilich in Abrede stellen). „So wird z. B." — setzt er hinzu — „Jeder, der sich selbst beobachtet hat, gestehen müssen, daß er zu seinen glücklichsten Einfällen, zu seinen wichtigsten Gedanken, zu den Entdeckungen, die er etwa gemacht, zu den neuen Wahrheiten, die er gefunden hat, gekommen ist, ohne zu wissen wie, und daß sie ihm wie durch Eingebung zutheil worden sind. In dem Zustande, welchen man Begeisterung nennt, und der im höchsten Grade bei Dichtern vorzukommen pflegt, entsteht Alles auf diese Art, und erscheint als das Werk einer höheren Einsprache." Die Inspiration ist weit häufiger, als wir anzunehmen gewohnt sind. >Vgl. auch J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 650 f., 659. Baader, S. W., XI., S. 154—156. Fr. Perthes' Leben, III., S. 246. Culmann, Chr. Ethik I., S. 200.<

§. 528. Beide, Manifestation und Inspiration fordern sich gegenseitig schlechthin und bilden eben in ihrer unauflöslichen Einheit die Offenbarung. Sie sind nur verschiedene Seiten derselben.

*) >Vgl. Kant, Anthropol., S. 131. (B. 10. d. W.)<

**) >Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille rc. II., S. 148 f.<

Die Manifestation ist ihre äußere und objektive Seite, die Inspiration ihre innere und subjektive.

Anm. Vgl. auch Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 71 f.

§. 529. Unmittelbar ihrem Begriffe als schöpferischer Akt Gottes (s. oben §. 524.) zufolge ist die Offenbarung eine übernatürliche oder (wie man richtiger sagen sollte), überkreatürliche d. h. nicht das bloße Erzeugniß der eigenen Entwickelung der Kreatur rein aus sich selbst heraus. Wodurch sie sich charakteristisch als übernatürlich beurkundet, ist das Wunder, hier noch im weitesten Sinne des Wortes, in welchem es mit der übernatürlichen Erscheinung überhaupt gleichbedeutend ist. Das Wunder ist der unabtrennliche Begleiter jedes eigentlich schöpferischen Aktes Gottes (s. oben §. 61.). Denn es ist eben wesentlich das Hervortreten des absoluten Aktes, welcher in der schöpferischen Wirksamkeit Gottes ihrem Begriffe zufolge mitgesetzt ist (ebendas.). Und eben einfach dieß ist der Begriff desselben, daß es die Wirkung eines absoluten, d. h. schlechthin unvermittelten Aktes Gottes ist, eines Aktes, in welchem Denken und Setzen schlechthin und somit auch schlechthin unmittelbar in Einem sind. In diesem seinem Begriffe liegt es daher unmittelbar, daß es schlechthin unerklärbar ist. Denn es ist eine schlechthin ohne die Dazwischenkunft irgend einer Vermittelung gewirkte Wirkung; erklären aber heißt immer nur die Vermittelungen aufweisen zwischen dem zu erklärenden Datum und seiner Kausalität. Als Wirkung eines schlechthin unvermittelten Aktes Gottes ist es auch von ihm in der Kreatur ohne irgend eine Vermittelung (ohne irgend einen vermittelnden Dienst) dieser gewirkt*). Es ist deßhalb schon durch seinen Begriff selbst ausgeschlossen, daß der Hergang bei ihm anschaubar und vorstellbar sein könne**). Es gibt ja bei dem Wunder seinem Begriffe gemäß eben gar keinen Hergang. Anschaubar und vorstellbar kann bei ihm schlechterdings sonst Nichts sein als

*) „Das Wunder als Wunder wirkt Gott ohne die Welt". J. Müller, Chr. Lehre v. der Sünde, II., S. 232 f.

**) Und doch wird diese Anschaubarkeit und Vorstellbarkeit oft grade als Bedingung der Anerkennung des Wunders gefordert.

die Wirkung. Ebenso wenig kann aber auch von einem Widerstreite des Wunders mit den Naturgesetzen die Rede sein. Deßhalb nämlich nicht, weil bei dem Wunder die Kreatur überhaupt gar nicht konkurrirt, mithin auch das Naturgesetz nicht. Gottes wunderwirkende Aktion kommt mit den Naturgesetzen überhaupt gar nicht in Berührung, folglich auch nicht in Konflikt. Wunder kann schlechterdings nur Gott selbst wirken, eben als absolute Aktionen, und der Mensch (oder das Geschöpf überhaupt) nur durch Gott. Der umgekehrte Ausdruck, daß Gott durch den Menschen Wunder wirke, ist durchaus schief und irreleitend; denn der Mensch (oder welche Kreatur auch immer) wirkt bei dem eigentlichen Wunder in keiner Weise mit, und bedingt dasselbe in keiner Art. Sofern Gott dem Menschen das Wunder zu vollbringen gibt, kann es im Allgemeinen nur in zwei verschiedenen Formen auftreten, nämlich entweder als Wunder des erkennenden Handelns, d. h. als Weissagung, oder als Wunder des bildenden Handelns, d. h. als Wunder im engeren Sinne des Wortes. Sie sind, die Weissagung eine Erkenntniß, das Wunder im engeren Sinne ein Gebilde, bei denen der kreatürliche Vermittelungsproceß notorisch fehlt. Das Wunder im engeren Sinne hat ein wesentliches Verhältniß zur Manifestation in der göttlichen Offenbarung. Soll für den natürlichen Menschen der für ihn in seinem sündigen Zustande (relativ) verborgene Gott offenbar werden, so muß er eben in solchen sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die unzweideutig außerhalb der Reihe der in der Welt selbst ihre zureichende Kausalität habenden Erscheinungen liegen, aus seiner Verborgenheit heraustreten, d. h. in Wundern. Daher sind Wunder ein konstitutives Element jeder Manifestation Gottes, eben als Zeichen, an denen der Eintritt eines über die Kreatur hinausliegenden Principes in die Geschichte der Kreatur unzweideutig erkannt wird. Denn das, woran die die Manifestation Gottes bildende Geschichte allein mit Sicherheit als eine eigenthümlich göttliche, als ein Eingehen Gottes selbst als geschichtlich handelnde Person in die menschliche Geschichte erkennbar ist, das sind solche geschichtliche Erscheinungen, welche kausaliter nur auf Gott selbst zurückgeführt werden können, d. i. Wunder. Ein eben so wesentliches Verhältniß

hat die Weissagung zur Inspiration in der göttlichen Offenbarung. Die durch die Inspiration gewirkte göttliche Erleuchtung kann sich ja gar nicht anders darstellen als durch die Weissagung, welche das Wort Gottes ausspricht, und ist ihrem Begriffe zufolge wesentlich von ihr begleitet (s. oben §. 268.). Das Wunder im weiteren Sinne (die Weissagung und das Wunder im engeren Sinne in sich begreifend) ist hiernach in der That das wesentliche Kriterium des Uebernatürlichen oder richtiger Ueberkreatürlichen überhaupt und also namentlich auch der göttlichen Offenbarung. Denn was wir für übernatürlich halten sollen, das muß von der Art sein, daß es schlechthin unmöglich ist, dasselbe von einer kreatürlichen Kausalität und überhaupt von einer anderen Kausalität herzuleiten, als unmittelbar von Gott selbst. In dieser Beziehung kann es nun aber nur Ein absolut unzweideutiges Kennzeichen geben, nämlich, weil der kreatürliche Proceß wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, das offenkundige Fehlen eines Vermittelungsprocesses bei der Entstehung derjenigen thatsächlichen Erscheinung, welche den Charakter der Uebernatürlichkeit beansprucht. Und dieß ist auch gar nicht etwa ein in sich selbst schwankendes Merkzeichen. Denn wo jener Vermittelungsproceß nicht fehlt, da kann er sich ja auch nie schlechthin verbergen, weil er, als innerhalb der Kreatur statthabend, immer in irgend einem Maße ein räumlicher und zeitlicher und mithin auch ein irgendwie sinnlich wahrnehmbarer sein muß. Eben der notorisch nicht kreatürlich vermittelte notorische Erfolg innerhalb der Kreatur ist aber das Wunder (im weiteren Sinne des Wortes) oder das Uebernatürliche.

Anm. 1. Das Wunder ist ein Zeugniß von der Wirksamkeit Gottes als einer absoluten, mithin auch von der absoluten Unabhängigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur daseienden Welt. Im Wunder bewährt sich die Allmacht Gottes als absolute. Das eigentliche religiöse Interesse an den Wundern beruht grade darauf, daß sie Beurkundungen des lebendigen und freien Verhältnisses Gottes zu der nach schlechthin festen Gesetzen in sich verlaufenden Welt sind, und somit auch eine Bewahrheitung der wirklichen Transcendenz Gottes über die Welt (seiner Immanenz in ihr unbeschadet) und des

Theismus gegenüber von dem Pantheismus. Vgl. auch Hase, Lehrb. d. ev. Dogm., S. 209. (2. A.)

Anm. 2. Das specifische Analogon des Wunders ist innerhalb des schon hinter uns liegenden irdischen Schöpfungsverlaufes die Entstehung wesentlich neuer Stufen und Formationen der Kreatur (der einzelnen Naturreiche, Geschlechter u. s. w.), welche auch nur als schlechthin plötzlich (aller vorangehenden, ihre Schöpfung bedingenden, aber nicht kausirenden, Vorbereitungen ungeachtet) hervortretend gedacht werden können. Auch in ihr springt die Wirksamkeit Gottes als eine absolute in's Auge (§. 61.). Sie gehört deßhalb wesentlich in Eine und dieselbe Kategorie mit dem Wunder. Vgl. auch Twesten, Dogmat., I., S. 351 ff. II., S. 172 ff.

Anm. 3. Der Begriff des Weissagens ist hier im engeren Sinne zu nehmen. Das Weissagen durch Inspiration, von welchem hier allein die Rede ist, fällt allerdings wesentlich unter den oben §. 268. erörterten allgemeinen Begriff des Weissagens; aber es erschöpft ihn für sich allein noch nicht. Keineswegs ist etwa jedes Weissagen ein Weissagen aus Inspiration. Die religiöse Beziehung aber ist in dem Begriffe der Weissagung überhaupt ein durchaus wesentliches Merkmal. S. ebendort. Das Vorhersagen des Zukünftigen ist darin nur ein untergeordnetes Moment, wiewohl keineswegs ein unwesentliches. Denn es liegt ja in der Sache selbst, daß die erleuchtete religiöse Erkenntniß insbesondere auch die richtige Vorausbeurtheilung der zukünftigen Entwickelung der göttlichen Veranstaltungen zur Erlösung der sündigen Welt in sich schließen muß, und vorzugsweise grade durch sie sich bewähren kann. Je weniger das vorausgesagte zukünftige Ereigniß ein bloß zufälliges ist, desto mehr hat die Voraussagung desselben auf den Charakter der Weissagung Anspruch.

Anm. 4. Durch die Bestimmungen des Paragraphen soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß durch schon vollendete kreatürliche Geister (Engel) Erfolge bewirkt werden können und bewirkt werden, die uns als Wunder erscheinen, — auch nicht, daß der bereits in hohem Grade sittlich normal gereifte (d. i. vergeistigte) Mensch schon in diesem seinem sinnlichen Leben aus seinem eigenen geistigen Vermögen wunderähnliche Machtwirkungen vollbringen könne; aber alle diese Wirkungen sind doch keine eigentlichen Wunder, wenn sie auch immerhin für uns den wirklichen Wundern täuschend ähnlich sehen

mögen. Von Gott allein durch die Vermittelung vollendeter kreatürlicher Geistwesen gewirkte Erfolge wären zwar an sich nicht eigentliche Wunder, für uns aber würden sie die vollständige Dignität von Wundern haben.

§. 530. Ihrer wesentlichen Uebernatürlichkeit ungeachtet und unbeschadet muß aber die Offenbarung ebenso wesentlich auch eine natürliche Seite an sich haben. Denn sonst könnte sie gar nicht eine geschichtliche sein, kein Handeln Gottes selbst in der menschlichen Geschichte, und gar nicht als Entwickelungsprincip in die Geschichte eingreifen. Sie könnte weder nach rückwärts in der Geschichte haften, noch nach vorwärts eine geschichtlich wirksame Potenz werden. Die Offenbarung muß einerseits durch die ihr vorangehende geschichtliche Entwickelung eigenthümlich vorbereitet sein, so daß sie in der Welt bestimmte Anknüpfungspunkte findet, — und andererseits geht, sobald sie einmal in die Welt eingetreten ist, ihre Tendenz stätig darauf hin, immer vollständiger Natur zu werden, d. h. sich der gegebenen geschichtlichen Faktoren zu bemächtigen und sie sich zuzueignen *). Beide Seiten der Offenbarung, die übernatürliche und die natürliche, schließen einander so wenig aus, daß sie vielmehr unauflöslich zusammengehören.

§. 531. Als Offenbarung Gottes ist die göttliche Offenbarung wesentlich unmittelbar zugleich auch eine Offenbarung »der Persönlichkeit und der in ihrem Begriffe liegenden Norm, also des sittlichen Gesetzes, und zwar dieses bestimmt als« der göttlichen Norm für das menschliche Handeln, d. h. des göttlichen Gesetzes; und wegen ihrer vorhin (§. 525.) angegebenen eigentlichen Abzweckung muß sie auch ausdrücklich und insbesondere als diese auftreten, wodurch sie dann eben bestimmt auf die Erkenntniß der Sünde als solcher hinwirkt. Wenn diese Erkenntniß auf dem bezeichneten Wege in der natürlichen Menschheit gewirkt ist, diese letztere aber infolge des sündigen Hanges nichts desto weniger auch an die so klar als Sünde erkannte Sünde sich hingibt: so ist dieß nun die Steigerung der Sünde zu ihrer höchsten Potenz, und an ihr vollzieht sich

*) Vgl. Twesten, Dogm., I,, S. 356 f.

dann vollends die volle Erkenntniß der Sünde als solcher, die Erkenntniß derselben als Feindschaft wider Gott*).

§. 532. Die andere Bedingung der Schöpfung des zweiten Adams (s. §. 521.) besteht darin, daß in der alten natürlichen Menschheit die Bedingungen einer weltgeschichtlichen erlösenden Wirksamkeit desselben geschichtlich gegeben seien. Näher gehört hierzu zunächst das Vorhandensein eines für die sittliche Einwirkung des zweiten Adams sittlich empfänglichen Lebensgebietes in der natürlichen Menschheit. Der zweite Anfänger des Geschlechtes soll nämlich nicht ein schlechthin neues Geschlecht beginnen, sondern das alte natürliche Geschlecht umgebären aus der Materie in den Geist, als das wirksame Princip einer neuen normalen sittlichen Entwickelung. Um nun ein solches sein und als ein solches wirken zu können, muß er der alten natürlichen Menschheit wirklich geschichtlich eingepflanzt werden, mit ihr geschichtlich in einen wirklichen sittlichen Lebenszusammenhang treten; dieß aber ist nur möglich, sofern er in ihr Empfänglichkeit vorfindet für die von ihm ausgehenden religiös-sittlichen Einwirkungen. Wenigstens irgend ein bestimmtes, wenn auch noch so kleines, Gebiet muß er in ihr in diesem Sinne für sich empfänglich finden, in welchem er geschichtlich Wurzel schlagen, d. h. sich als Princip einer erlösenden und erneuernden geschichtlichen Entwickelung, und zwar einer sich von diesem ersten Anfangspunkte aus allmälig über das Ganze verbreitenden, dem Geschlechte einverleiben kann. Ohne dieß bricht das neue Stadium der Schöpfung des Menschen mit ihm plötzlich wieder ab, und diese kommt auch durch ihn nicht zu ihrer Vollendung. Diese religiös-sittliche Empfänglichkeit nun kann in concreto nur in dem wirklichen Verlangen nach der Erlösung von der Sünde als solcher bestehen. Die Entstehung eines solchen Verlangens aber ist auch wieder aus der rein natürlichen Entwickelung der sündigen Menschheit als solcher heraus nicht zu begreifen, da diese ja vielmehr ein je länger desto mehr von der Selbstbestimmung ausgehendes Hingegebensein an die Sünde zu ihrem Ergebnisse hat (§. 504.). Auch die hier zu fordernde Empfänglichkeit der alten Menschheit für den zweiten Adam ist also wieder nur als eine durch eine schöpferische

*) »Röm. 5, 20. 21. C. 7, 7—13.«

Wirksamkeit Gottes in ihr gewirkte denkbar. Außer dieser ersten Forderung gehört aber zu der zweiten Bedingung, um die es sich hier handelt, auch noch die andere einer solchen Entwickelung des sittlichen Lebens in der alten natürlichen Menschheit, bei welcher das in ihr von dem zweiten Adam ausgehende neue religiös-sittliche Leben sich als eine nach allen ihren wesentlichen Seiten und Momenten vollständig organisirte Gemeinschaft der Erlösung seine geschichtliche Existenz geben kann. Von diesen beiden Forderungen nun kann die letztere nur durch die göttliche Weltregierung realisirt werden, und die Herbeiführung ihrer Erfüllung muß ein ausdrückliches Augenmerk derselben sein. Was aber die erstere Forderung angeht, so bedarf es für ihre Verwirklichung nicht erst einer neuen besonderen göttlichen Wirksamkeit. Es ist für dieselbe schon in der sich offenbarenden Wirksamkeit Gottes gesorgt, die ihrer Natur nach wesentlich zugleich eine Schule der Vorbereitung zur religiös-sittlichen Empfänglichkeit für den im zweiten Adam erscheinenden Erlöser ist. Eben indem sie die Erkenntniß der Sünde als Sünde wirkt, wirkt sie unmittelbar zugleich auch diese Empfänglichkeit. Die Erkenntniß der Sünde als Sünde ist nämlich schon als solche unmittelbar zugleich die Verdammung der Sünde, die Negation derselben durch den Willen. Dieser gegen die Sünde sich richtende Wille erweist sich aber vermöge des natürlichen Sündenverderbens als unwirksam. Und so schließt denn die durch die göttliche Offenbarung bewirkte Erkenntniß der Sünde als Sünde schon an sich selbst nothwendig das Verlangen nach einer Befreiung von ihr, Beides von ihrer Schuld und von ihrer Gewalt, mit ein*).

Anm. Es bedarf nicht erst der ausdrücklichen Bemerkung, daß die in diesem Hauptstück erörterte geschichtliche Vorbereitung des Erlösers durch Gott thatsächlich vorliegt in der göttlichen Oekonomie des Alten Bundes.

---

*) > Röm. 7, 14—24. <

Drittes Hauptstück.

Der Erlöser und sein Erlösungswerk.

§. 533. Sobald in der (im vorigen Hauptstücke) angegebenen Weise die geschichtlichen Bedingungen dazu zu Stande gekommen sind*), setzt Gott, die abgebrochene Schöpfung des Menschen wiederaufnehmend, durch einen schöpferischen Akt in der alten natürlichen Menschheit den zweiten Adam, und zwar in demjenigen einzelnen Punkte derselben, in welchem sich jene Bedingungen faktisch gegeben finden. Dieser zweite Adam tritt also auf übernatürliche Weise in's Leben, aber aus der natürlichen Menschheit heraus, — freilich nicht durch die eigene Entwickelung dieser aus sich selbst heraus, sondern durch eine schöpferische Entwickelung aus ihr, — durch einen Akt Gottes auf sie, der wesentlich ein zugleich absoluter ist oder ein Wunder. Er hat seine Entstehung in der alten natürlichen Menschheit und aus ihr, — aber nicht durch sie, sondern durch Gott. Er wird in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe geboren, aber in diesem nicht vom Manne erzeugt, sondern von Gott erschaffen. Wiewohl er aus dem natürlichen materiellen (sinnlichen) Mutterschooße des Weibes erzeugt wird, so wird er dieß doch vermöge der Bethätigung der organischen Lebenskräfte und Lebensfunktionen desselben nicht, wie in der natürlichen Zeugung, durch das (in der Zeugungskraft des Mannes wirksame) materielle oder sinnliche Princip (die sinnliche Empfindung und den sinnlichen Trieb)**), sondern durch die unmittel-

---

*) Gal. 4, 4. >Vgl. Chalybäus, Eth., II., S. 400 f.<

**) *οὐκ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός*: Joh. 1, 13. vgl. 3, 6.

bare und absolute schöpferische Wirksamkeit Gottes*), also nicht, wie es in der natürlichen Zeugung der Fall ist, kraft einer autonomischen Wirksamkeit der mütterlichen Zeugungsorgane und überhaupt der materiellen oder sinnlichen Natur des Weibes, sondern kraft einer theonomischen**). Die den zweiten Adam in dem natürlichen Weibe übernatürlich erzeugende Wirksamkeit Gottes ist, wie jede göttliche Wirksamkeit überhaupt, ein Akt der göttlichen Persönlichkeit durch die göttliche Natur.

Anm. Geschichtlich kennen wir diesen zweiten Adam als Jesus, Maria's Sohn von Nazareth.

§. 534. Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde, d. h. von dem natürlichen sündigen Hange, wiefern derselbe die Folge der natürlichen Entstehung vermöge der sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft ist (§. 484.). Denn der materielle Mutterschooß des natürlich menschlichen Weibes ist die Quelle einer physischen Verderbniß des aus ihm entspringenden menschlichen Seins nicht als solcher, sondern nur, sofern er von dem — in dem Akte der natürlichen Zeugung wirksamen — materiellen oder sinnlichen Principe (von der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Triebe) bethätigt (erregt), also autonomisch wirksam ist.

§. 535. In dem sittlich reinsten Kreise der alten natürlichen Menschheit, in dem er in's Leben eintritt***), unter den entwickelnden Einwirkungen der relativ richtigsten Erziehung wächst der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechtes auf, in einem Kreise, in welchem ihm überall das bestimmte Bewußtsein um die Sünde als Sünde und um das göttliche Gesetz, also um die Normalität des Handelns entgegentritt. So ist er bei seiner sittlichen Entwickelung vor einer unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Unwissenheit und Irrthum gesichert. Sich aber jener die Reinheit und Ungestörtheit seiner

*) ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ: Joh. 1, 13. >Vgl. Baader, II., S. 223—226. XIV., S. 234 f. <

**) >Vgl. Ebrard, Dogmat., II., S. 10 f. Geß, Lehre von der Person Chr., S. 218. Vgl. S. 217. Thomas v. Aquin bei Schenkel, Dogmat., II., 2, S. 363 Anm. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 526 f.<

***) >Vgl. Martensen, Dogm., S. 310. 314 f.<

Entwickelung behütenden Mächte ungeachtet und unter Zerreißung der ihn an sie knüpfenden Bande natürlicher Abhängigkeit kraft seiner eigenen Macht der Selbstbestimmung irgendwie in die Sünde einzulassen, dagegen sichert ihn seine Freiheit von dem sündigen Hange als anerzeugtem (von der Erbsünde) oder die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur*), [welche die Autonomie ihres materiellen Lebens nicht schon mit auf die Welt bringt als aktuelle]. So kann er sich denn in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife entwickeln, indem die vielfachen Mißgriffe seiner Erzieher, die bei ihrer, wenn gleich vergleichungsweise noch so sehr zurücktretenden, Sündigkeit (zumal sie ja auch mit unter dem unvermeidlich theilweise verderblichen Einflusse des eben auch nur relativ richtigen Gemeingeistes in ihrem Lebenskreise stehen) nicht ausbleiben können, durch die in ihm von vorn herein sich feststellende und je länger desto mehr an Energie gewinnende eigene normale Richtung und Richtung auf die durchgreifende Normalität der sittlichen Entwickelung sofort überwunden werden, und so die Nothwendigkeit einer Störung seiner menschlichen Entwickelung nicht nach sich ziehen können**).

§. 536. Mit dem Eintritte der Reife seiner natürlichen (sinnlich organischen) Entwickelung steht daher auch seine Persönlichkeit in schlechthiniger und zwar schlechthin normaler natürlicher Reife, namentlich im Besitze der vollständigen Macht der Selbstbestimmung, in voller Selbstmacht; und von diesem Punkte aus ist ihm somit die reale Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut-normalen persönlichen, d. i. religiös-sittlichen, Entwickelung gegeben. Es liegt unmittelbar in der gesammten individuellen Lebensrichtung, die er zu diesem Wendepunkte mitbringt, daß diese reale Möglichkeit durch ihn sofort zur Wirklichkeit gemacht wird. Als schlechthin normale ist seine religiös-sittliche Lebensentwickelung wesentlich auch eine schlechthin stätige, und als solche ist sie in jedem Moment eine relativ, d. h. nach Maßgabe der jedesmal bereits für ihn vorhandenen Bedingungen seiner Entwickelung, vollendete.

---

*) [Vgl. R. Ph. Fischer, Spekul. Theol., S. 400 ff.]

**) >Geß, Lehre v. d. Person Chr., S. 339. 342.<

§. 537. Dem zufolge steht er aber auch in einem schlechthin stätig fortschreitenden Processe der Vergeistigung, und zwar als einer schlechthin normalen. Sein gesammtes Leben ist ein schlechthin stätig verlaufender Proceß der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes für seine Persönlichkeit. Denn der Lebensproceß des persönlichen Geschöpfes ist ja als der sittliche wesentlich eben ein Vergeistigungsproceß desselben, und es bestimmt einerseits die Qualität seiner sittlichen Entwickelung die Qualität des in ihm zu Stande kommenden Geistes und andererseits das Maß jener das Maß von diesem. Nur allmälig aber vollzieht sich in dem zweiten Adam seine Geistwerdung, ihrer absoluten Stätigkeit ungeachtet, nicht etwa in dem Sinne, als ob auch bei ihm das einzelne Handeln seiner sittlichen Unkräftigkeit wegen nicht sofort wirklichen Geist absetzte, sondern unmittelbar nur ein geistartiges Sein, das erst durch wiederholtes Handeln zu wirklichem Geist abgeklärt und sublimirt werden müßte; im Gegentheil, da bei ihm der Normalität seiner Sittlichkeit wegen in jedem einzelnen Handeln die Funktion der Persönlichkeit in schlechthin ungeschwächter Energie wirkt, so ist auch das Produkt seines Handelns jedesmal eine wirkliche absolute Einheit von Gedanke und Dasein, d. h. wirklicher Geist, so daß er nie Etwas zweimal zu thun braucht, um es sittlich zu lernen (im weitesten Sinne des Wortes). Allein in seiner Vollständigkeit kann der Apparat von geistigen Naturorganen, dessen seine individuelle Persönlichkeit zu ihrem vollen, ihr wahrhaft entsprechenden geistigen Leben bedarf, nur nach und nach zuwege gebracht werden, nämlich nur vermöge der vollständigen Vielheit der in seiner individuellen Persönlichkeit wesentlich angelegten einzelnen sittlichen Akte. Und dieserhalb schreitet auch seine Geistwerdung nur allmälig vorwärts.

§. 538. Wenn der Lebensproceß des zweiten Adams ein Proceß seiner stätig fortschreitenden normalen, d. h. guten und heiligen Vergeistigung ist: so findet eben hiermit in demselben auch eine stätig zunehmende specifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihm statt. Von dem ersten Momente seines Lebens als eines persönlichen an knüpft daher Gott mit ihm ein Verhältniß reeller

Vereinigung an, um sich mittelst des Processes seiner persönlichen oder sittlichen Entwickelung in kontinuirlich sich steigernder Annäherung an die absolute Einheit in schlechthin reeller Weise in ihn einzuwohnen. Das Maß der Entwickelung der Persönlichkeit des zweiten Adams ist so wesentlich auch das Maß der Einwohnung Gottes in ihm. Soweit sein Sein jedesmal wirklich als »persönlich bestimmtes« *) entwickelt, mithin auch vergeistigt, und zwar gut und (die sittliche Entwickelung nach ihrem wesentlich religiösen Charakter betrachtet) heilig vergeistigt ist, eben so weit ist es auch jedesmal schlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, so daß es in dem zweiten Adam während seiner ganzen Lebensentwickelung keinen einzigen Punkt »persönlich bestimmten« **) Seins gibt, der außerhalb der reellen Einheit mit Gott stände; aber sein Sein entwickelt sich als »persönlich bestimmtes« ***) naturgemäß nur allmälig, und eben deßhalb vollzieht sich die reelle Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reelle Vereinigung mit Gott — welches Beides schlechthin koincidirt — auch nur allmälig. In dieser Allmäligkeit jedoch auf schlechthin stätige Weise. Gotte, dessen Wirksamkeit in seinem Verhältnisse zum zweiten Adam stätig darauf gerichtet ist, sich in ihn immer vollständiger hineinzuwohnen, tritt auf Seiten dieses in keinem Punkte seiner Lebensentwickelung ein hemmender Widerstand entgegen, vielmehr begegnet ihm in jedem eine dem jedesmaligen Maße jener sich ihm einigenden Wirksamkeit Gottes schlechthin entsprechende und in stätigem Wachsen begriffene Empfänglichkeit und eigene Tendenz auf die Vereinigung mit Gott. Auf absolute Weise oder als schlechthin totale, d. h. als Einheit Gottes mit der absolut vollständigen Totalität des Seins des zweiten Adams überhaupt, so daß jedes Außereinandersein dieses mit jenem schlechthin weggefallen ist, vollzieht sich die Einheit beider erst mit der absoluten Vollendung der persönlichen Entwickelung des zweiten Adams (d. i. des Bestimmtseins seines Seins durch die Persönlichkeit oder des Sittlichbestimmtseins desselben) und eben damit zugleich seiner heiligen Vergeistigung.

*) 1. A.: persönliches.

**) 1. A.: persönlichen.

***) 1. A.: persönliches.

Anm. Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adams ist gleich wesentlich Beides, eine stätige Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen (eben des zweiten Adams), indem auf Seiten jedes von beiden die Tendenz*) gleichmäßig die ist, mit dem anderen schlechthin Eins zu werden.

§. 539. Vermöge dieses zwischen Gott und dem zweiten Adam bestehenden Verhältnisses reeller Einheit ist das gesammte Leben dieses letzteren wesentlich schon an sich selbst eine schlechthin >reine und< wesenhafte Offenbarung Gottes. Denn als seine reine Selbstdarstellung ist es ja unmittelbar zugleich auch die Darstellung des ihm realiter einwohnenden Gottes**). Mit seiner eigenen persönlichen Vollendung, d. h. mit der absoluten Vollziehung seines Einheitsverhältnisses mit Gott oder mit der absoluten Realisirung des Gottmenschen in ihm vollendet sich auch die in ihm und durch ihn statthabende volle Gottesoffenbarung abschließlich. Wie die göttliche Offenbarung den Eintritt des zweiten Adams in die Welt vorbereiten muß, so kann sie sich erst in ihm und durch ihn selbst schlechthin vollenden. Denn für den Menschen ist allein der Mensch selbst das wirklich adäquate Medium der Offenbarung Gottes. Wenn so die Gott offenbarende Wirksamkeit des zweiten Adams sein ganzes Leben umfaßt, dermaßen, daß es für ihn einer besonderen Wirksamkeit, um Gott der Welt vollkommen zu offenbaren und die Offenbarung Gottes an sie schlechthin zu vollenden, gar nicht bedarf: so ist sie nichts desto weniger diejenige Seite seiner erlösenden Wirksamkeit, welche der Natur der Sache nach am frühesten hervortritt, und mit welcher allein er unmittelbar anheben kann, indem die volle Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in der sündigen Menschheit die Bedingung jeder anderweiten erlösenden Einwirkung auf sie ist.

§. 540. [Da nun aber (nach §. 50.) Gott in jeder neuen Weltsphäre bestimmt in seiner bereits erreichten Einheit mit den schon vollendet vergeistigten Schöpfungskreisen, die ihr vorangehen, folglich

*) 1. A.: seiner Lebensbestimmung.

**) Joh. 1, 14. >c. 14, 7—11.<

ausdrücklich unter der Vermittelung dieser letzteren schöpferisch wirkt: so ist die stätig anwachsende Vereinigung des zweiten Adams mit Gott unmittelbar zugleich eine stätig sich vollziehende Vereinigung desselben auch mit der bereits vollendeten Geisterwelt, der Gott selbst einwohnt, und in welcher und mittelst welcher er eben zu ihm kommt, um Wohnung in ihm zu nehmen*). Und zwar seine Vereinigung unmittelbar bestimmt mit demjenigen einzelnen Punkte in dieser vollendeten Geisterwelt, welcher seiner besonderen organischen Stellung in der Menschheit (s. §. 545.) specifisch korrespondirt, also mit dem zweiten Adam oder dem Centralindividuum und Haupt der bereits vollendeten Geisterschöpfung, dem obersten Engelfürsten (s. §. 51.). Dieses Haupt der gesammten vollendeten Geisterwelt ist aber wesentlich ein Kollektivindividuum, ein Individuum höherer Potenz, nämlich die reelle Einheit der einzelnen zweiten Anfänger oder der Centralindividuen und Häupter aller bereits vollendeten und eben damit unter sich schlechthin in die Einheit zusammengeschlossenen Kreatursphären, welche die allgemeine Axe der vollendeten Geisterwelt bildet.

Anm. Der „Engel des Herrn", der πρωτότοκος πάσης κτίσεως Col. 1, 15., die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ Off. 3, 14., das ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ Hebr. 1, 3.]**).

§. 541. Der eigentliche Lebensberuf, welcher sich dem zweiten Adam stellt, ist der Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit zu werden, also die Erlösung derselben von der Sünde zu bewirken, d. h. die Aufhebung der Gewalt der Sünde über

---

*) Joh. 1, 52. C. 8, 56. 12, 28. 29. 1. Cor. 10, 4. 9.

**) 1. A. §. 562.: Das mit der Vollendung des zweiten Adams eintretende absolute Einssein desselben mit Gott ist eben als solches unmittelbar zugleich ein absolutes Einssein desselben auch mit der gesammten bereits mit Gott schlechthin geeinten übrigen Kreatur, d. h. mit der gesammten bereits vollendeten (persönlichen) Geisterwelt. Und zwar unmittelbar bestimmt mit denjenigen Punkten in dieser, welche seiner besonderen organischen Stellung in der Menschheit specifisch korrespondiren, d. i., da er das organische Centralindividuum der Menschheit ist (§. 555., 2. A. §. 545.), unmittelbar mit den (unter sich selbst schlechthin in einander seienden) Centralindividuen jener bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur. Vgl. Col. 1, 15. >C. 2, 10. Vgl. Off. 1, 17. C. 3, 14 (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.). C. 5, 13 (πᾶν κτίσμα κ. τ. λ.) Vgl. auch Off. 4, 11.<

sie und hiermit der Sünde selbst in ihr. Diese Erlösung der Menschheit von der Sünde nun kann nur durch die Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft der Menschheit mit Gott bewirkt werden. Denn bei Gott allein wohnt die Macht über die Sünde, welche in dem Menschen, wie sie in ihm hervorbricht, auch sofort die Gewalt über ihn gewinnt*) (§. 481.); und nur kraft Gottes kann mithin die Menschheit sie überwinden. Ihre Gemeinschaft mit Gott ist aber eben durch die Sünde zerrissen, und so ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Adams die, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen. Nur von der Seite ihres Verhältnisses zu Gott, nur von der religiösen Seite her kann er mithin das Erlösungswerk in Bewegung setzen. Seine Aufgabe stellt sich dahin, der Mittler**) zwischen der sündigen Menschheit und Gott zu werden, nämlich dadurch, daß er selbst mit beiden in absolute Gemeinschaft und Einheit tritt***), und so durch sich zwischen beiden Theilen einen wirklichen Lebenszusammenhang anknüpft. Nach der einen Seite hin ist es also seine Aufgabe, seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlechthin reelle Menschwerdung Gottes zustande kommen zu lassen, — und dieß ist seine religiöse Aufgabe, — nach der anderen Seite hin, ebenso sich mit der Menschheit durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen mittelst der unbedingten Liebe zu ihr, mittelst der unbedingten Widmung des eigenen Lebens für ihre Interessen (nämlich eben für ihre Erlösung), ohne irgend welchen Rückhalt, also sich einzig und allein dem Zwecke der Menschheit hinzugeben, ohne sich irgend einen besonderen Zweck für sich selbst zu setzen, — und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Soll er nach beiden Seiten hin seine Gemeinschaft wirklich auf absolute Weise vollziehen, so kommt es darauf an, daß seine Hingebung einerseits an Gott und andererseits an die Menschheit ihre absolute Intensität erreiche; dieß aber kann sie nur in der schlechthin vollständigen Hingabe seines Eigenthumes (§. 251.), mithin seines sinnlichen Lebens selbst, Beides an Gott und an die Menschheit, also in seiner schlechthin freien Selbstaufopfe-

*) Joh. 8, 34.
**) 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. C. 12, 24.
***) Joh. 17.

rung für Gott und die Menschheit, die deßhalb ausdrücklich mit in seinem Berufe liegt. Beide Seiten seiner Lebensaufgabe aber, die religiöse und die sittliche, müssen für ihn schlechthin kongruiren: denn dieß ist die Bedingung der Normalität. Diese Kongruenz kann aber auch gar nicht fehlen, sofern ja beide Seiten der Lebensaufgabe des zweiten Adams, die religiöse und die sittliche, seine absolute Selbstaufopferung fordern, also jede von beiden die vollständige Gesammtheit seiner persönlichen Funktionen für sich in Anspruch nimmt.

§. 542. Was so die Lebensaufgabe des zweiten Adams ist, dieß zu vollbringen, wird er auch unmittelbar durch seine Stellung in der Welt und die Art und Weise, wie sich sein Verhältniß zu ihr mit sittlicher Nothwendigkeit gestaltet, veranlaßt und aufgefordert. Was sich ihm der sündigen Welt gegenüber unmittelbar als sittliche Forderung stellt ist nämlich einerseits, ihr Gott, mit dem er in stätig mehr und mehr sich vollendender Gemeinschaft steht, vollständig zu bezeugen, und andererseits die Sünde in ihr, wo sie ihm auch immer begegne, unbedingt strafend zu negiren und unbedingt Zeugniß gegen sie abzulegen, — und dieses Beides koincidirt der Natur der Sache nach schlechthin. Dieß Beides aber ist augenscheinlich die unumgängliche Bedingung, unter der allein einerseits seine Gemeinschaft mit Gott bestehen und andererseits seine Liebe zu dem menschlichen Geschlechte eine wahre sein und sich wirksam bethätigen kann. Weßhalb denn auch dieses Beides für ihn unbedingtes Gebot Gottes und unbedingte sittliche Forderung ist. Diese Stellung, die er gegen die sündige Welt einzunehmen hat, muß aber unvermeidlich für ihn die ausgesprochenste Feindschaft dieser nach sich ziehen. Indem er in einer Welt, in der die Sünde zur vollen Höhe ihrer Entwickelung und Herrschaft gediehen ist, mit seiner Wirksamkeit unbedingt auf die unbedingte Aufhebung dieser ihrer Sünde gerichtet ist, muß er ihren ganzen Widerstand gegen sich aufreizen, und mit ihr in einen absoluten Kampf gerathen. In diesem muß dann seine Liebe zur Menschheit freilich ihre höchste Intensität erreichen, wenn er sie ungeschwächt festhält, alles des Hasses ungeachtet, mit welchem sie ihm vergolten wird. Dieser Kampf mit der Welt, in welchen er unvermeidlich hineingeräth, ist wesentlich zugleich ein Kampf mit dem Reiche der Finsterniß, wel-

ches ja infolge der menschlichen Sünde mit der Menschenwelt in einem reellen Zusammenhange steht, und mit seinen Einwirkungen in dieselbe hineinreicht (§. 503.). Auch in das Reich, welches der Satan in dieser irdischen Welt hat, ist ja der zweite Adam mit hineingestellt, indem er sich zum Erlöser vollbereiten soll, und so steht denn auch er im Bereiche der Einwirkungen der Dämonen und ihres Fürsten, und ist den satanischen Anfechtungen ausgesetzt. Es gehört dieß wesentlich mit zu den Bedingungen des natürlich-menschlichen Seins, in die er eintreten, zu dem natürlich-menschlichen Schicksal, das er auf sich nehmen muß, um es zu überwinden*). Auch nach dieser besonderen Seite muß er desselben Herr werden, wenn er der Erlöser der sündigen Menschheit werden will. Nur wenn er für seine Person auch die in den teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufes zu durchbrechen, nur wenn er auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag und auch ihm gewachsen ist**), kann er dazu angethan sein, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit zu bewirken, nur dann also ist er zum Erlöser qualificirt. Zum Erlöser kann er überhaupt nur unter der Bedingung tüchtig sein, daß er diesen gesammten Kampf, in welchen er mit der sündigen Welt verwickelt wird, unbedingt siegreich besteht, ohne irgendwie loszulassen von dem Gebote des unbedingten Gehorsams gegen seinen über sein Geschick verfügenden Gott und der unbedingten Selbsthingebung an die zu erlösende Menschheit. Dieß aber kann er nur, wenn er der ihn unbedingt bekämpfenden Welt schlechthin frei auch sein sinnliches Leben hingibt zum Zeugniß für Gott und Seine Ehre und aus Liebe zu seinem Geschlechte, dessen Rettung aus dem Verderben der Sünde allein bei ihm steht.

Anm. Die religiös-sittliche Entwickelung des Individuums ist überhaupt wesentlich wie von der einen Seite durch seine eigene Selbstbestimmung so von der anderen Seite durch seine geschichtliche Stellung, d. h. theils durch die Gesammtheit der von ihm auf seine Außenwelt gerichteten Handlungen, d. h. sein Lebenswerk, theils durch die Gesammtheit der Einwirkungen, welche es von seiner Außenwelt her erfährt, d. h. sein Geschick oder (aus dem religiösen Gesichtspunkte

*) ▸Hebr. 4, 15.◂
**) Joh. 14, 30. C. 16, 11.

angesehen), seine Führung — vermittelt und bedingt. Die Normalität seiner Entwickelung vorausgesetzt, ist das Maß der Größe seines Lebenswerkes und der Intensität seines Schicksals zugleich das Maß der Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner guten und heiligen Vergeistigung, überhaupt seiner religiös-sittlichen Vollendung, so daß unter jener Voraussetzung bei dem absolut großen Lebenswerke mit dem Ablaufe des absolut intensiven menschlichen Schicksals unmittelbar auch die Vollendung der persönlichen oder religiös-sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens und somit zugleich seiner guten und heiligen Vergeistigung gegeben ist. Was nun den zweiten Adam angeht, so ist augenscheinlich sein Lebenswerk, die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk, über welches hinaus ein größeres sich schlechterdings nicht denken läßt, und sein Schicksal das schlechthin intensive oder das schlechthin tragische. Insbesondere muß bei dem bestimmten Hinblicke auf den geschichtlichen zweiten Adam, auf Jesum, sein Lebenswerk als das denkbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste menschliche Lebenswerk anerkannt werden, und seine Lebensführung als die im eminentesten Sinne des Wortes tragische, als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende, überhaupt sein Leben als das intensivste und vollgehaltigste menschliche Leben, welches die Geschichte kennt. Es sind demnach für den zweiten Adam seinem Begriffe selbst zufolge, seinem schlechthin vollständigen sittlichen Vermögen (Tugend) zur vollendeten Entwickelung seiner Persönlichkeit schlechthin entsprechend, auch die äußeren Bedingungen einer solchen schlechthin vollständig gegeben in seiner geschichtlichen Stellung. Die Vollendung seiner Lebenskatastrophe ist nothwendig seine unbedingte Selbstaufopferung, die unbedingte, d. h. unbedingt freie Hingabe seines sinnlichen Lebens in den Tod im Kampfe mit der Sünde der Welt; und dieser sein schlechthin freier Tod ist wesentlich zugleich die absolute Vollendung seiner menschlich-persönlichen oder religiös-sittlichen Lebensentwickelung, und mithin auch seiner absolut guten und heiligen Vergeistigung*).

§. 543. Diesen Kampf mit der Sünde der Welt, durch welchen eben er dieselbe überwindet, so wie das in ihm miteingeschlossene Leiden und Sterben besteht und erduldet der zweite Adam nicht für

*) »Ueber die natürliche Individualität des zweiten Adams vgl. Martensen, Dogm., S. 315—318.«

sich selbst oder um sein selbst willen, da er ja für seine Person völlig frei ist von der Sünde, sondern er besteht und erduldet dieß Alles lediglich um der sündigen Menschheit willen, um *für sie* die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also *für sie und statt ihrer*, die den Kampf wider die Sünde nicht zum Siege hinauszuführen vermag, oder als ihr *Stellvertreter*.

§. 544. Bei der Vollziehung seiner Verbindung mit der alten natürlichen Menschheit liegt in der Aufgabe des zweiten Adams namentlich auch bestimmt die besondere Aufgabe mit, einen *geschichtlichen Zusammenhang* zwischen sich und ihr sicher anzuknüpfen, nämlich durch die Gründung einer *eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung* in ihr. Es gehört ausdrücklich mit zu seinem Berufe, zunächst eine *heilige Familie* von für seine erlösenden Einwirkungen vorzugsweise empfänglichen Individuen um sich zu versammeln, zu behüten und auf bleibende Weise zu stiften, aus der nach und nach ein allgemeines Reich der Erlösung geschichtlich hervorblühen kann. Auf diese *lediglich grundlegende* Wirksamkeit muß er sich freilich vorläufig beschränken in Ansehung des von ihm zu realisirenden Reiches Gottes, — darauf, vermöge seiner Vereinigung mit der Menschheit in ihrer unbeschränkten Totalität durch unbedingte Liebe sein individuelles menschliches Sein zu einer lebenskräftigen Wurzel vollzubereiten, aus der mittelst eines geschichtlichen Entwickelungsprocesses durch ihn der Organismus einer neuen, von ihm aus der alten natürlich-sinnlichen Menschheit herauserzeugten geistigen Menschheit hervorwachsen kann.

Anm. Auch die Entwickelung der Gemeinschaft der Erlösung oder des Reiches des Erlösers und Gottes geht von der Stiftung einer *Familie* — aber einer *nicht* durch die sinnlich natürliche Zeugung hervorgebrachten — aus. >Vgl. *Nitzsch*, Predd., VI., S. 53.<

§. 545. Diesem Allem zufolge entwickelt sich der zweite Adam in absoluter Einheit, Beides mit Gott und mit der Menschheit*). In dieser letzteren aber erhält er eben einerseits durch seine sie mit voller

*) Daß die Persönlichkeit des Erlösers sich in der Einheit mit dem Ganzen des menschlichen Geschlechtes entwickelt hat, hebt bekanntlich besonders *Conradi* als eine eigenthümliche Vollkommenheit desselben hervor. S. Selbstbewußtsein und Offenb., S. 111 ff. 149.

Innigkeit ganz und ausnahmslos umfassende Liebe und andererseits durch seine ausschließlich auf das Substanzielle ihres neuen, aus dem Geist wiedergeborenen Lebens und der Gemeinschaft dieses Lebens der Erlösung gerichtete, kurz lediglich grundlegende individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. [Dieß auch schon in seiner Eigenschaft als Anfänger der neuen Kirche, in welcher sich die aus dem Geiste wiedergeborene neue Menschheit zu organischer Einheit konstituirt.] Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgeborenen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, in welchem schon die ganze Fülle des Besonderen, aber noch unentfaltet, als in Einem gesetzt ist und verschlossen liegt, — der innerste allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles besondere Leben quillt, und in den Alles sich wieder zurückerzieht, — das mächtige Herz in dem das Leben des Ganzen pulsirt, und aus dem es sich in alle einzelnen Glieder verbreitet, — mit Einem Worte das Haupt, d. h. das Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit.

§. 546. Wie für jedes menschliche Individuum überhaupt der Gesammtverlauf der Entwickelung seiner Persönlichkeit wesentlich in zwei Hauptstadien zerfällt, von denen das erstere die Entfaltung seiner Persönlichkeit zum klaren und sicheren Bewußtsein um seinen individuellen Lebensberuf und zur entschiedenen Entschließung für denselben und Ergreifung desselben umfaßt, und das normalerweise mit dem Eintritt der natürlichen Reife zusammenfällt, das andere aber die Entwickelung derselben durch die Gesammtheit seiner behufs der Realisirung dieses Berufes auf seine Außenwelt gerichteten Funktionen begreift: so ist es auch bei dem zweiten Adam. Den großen Wendepunkt, welcher sein sinnlich-menschliches Leben in diese beiden Hälften scheidet, bildet der absolute Abschluß seines Bewußtseins um seinen Beruf, der Erlöser der sündigen Menschheit zu werden, und zwar vermöge seiner schlechthinigen reellen Vereinigung einerseits mit Gott (oder vermöge der reellen Menschwerdung Gottes in ihm) und andererseits mit der Menschheit in ihrer Totalität (durch die Liebe), und seines Entschlusses, diesen Beruf über sich zu nehmen. Von diesem Wendepunkte an ist für den zweiten Adam seine*) Aufgabe nach der einen

*) 1. A.: sittliche.

Seite (> der religiösen <) hin wesentlich die, seine Einheit mit Gott, Beides in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, schlechthin festzuhalten. Eines bestimmten sittlichen Aktes bedarf es nämlich in dieser Beziehung auf seiner Seite deßhalb, weil ja bis zum Abschlusse seiner persönlichen Vollendung hin seine Einheit mit Gott eine noch nicht *schlechthin* vollzogene ist. Dieser Akt selbst aber ist wesentlich ein *Glaubensakt**), der jedoch in stätigem Uebergange in ein eigentliches Wissen begriffen ist**). Von der einen Seite her wird demnach freilich dieser Glaubensakt für den zweiten Adam immer leichter, nämlich in demselben Maße, in welchem sich die Einwohnung Gottes in ihm immer vollständiger realisirt; allein von einer anderen Seite her wird er für ihn auch je länger desto schwieriger, je tragischer nämlich und je mehr dem äußeren Anscheine nach seinem Erlöserberufe widersprechend sein Schicksal sich nothwendig entwickelt. Nach der *anderen* Seite (> der sittlichen <) hin ist von eben jenem Wendepunkte an seine***) Aufgabe wesentlich die, schlechthin nicht zu lassen von seiner Einheit mit der Menschheit in der Liebe, was ihn gleichfalls eine sittliche Arbeit kostet, sofern auf der einen Seite diese seine Liebe vor der Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit ihre absolute Intensität noch nicht erreicht haben kann, auf der anderen Seite aber der kontinuirlich sich steigernde Haß der Welt gegen ihn sie je länger desto schwieriger macht. Auf absolute Weise löst er beide Aufgaben in Einem durch seine schlechthin freie Selbsthingabe in den Tod, und ebendamit erreicht er in diesem seine absolute persönliche oder religiös-sittliche Vollendung.

Anm. Der Wendepunkt, von welchem im Paragraphen die Rede ist, koincidirt bei dem geschichtlichen zweiten Adam, bei Jesus mit seiner Taufe. > Was für ihn seine Taufe ist, das ist für die von ihm ausgehende Gemeinschaft Pfingsten. <

§. 547. Indem mit der freien Lebensaufopferung des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch seine absolute religiös-sittliche Vollendung, d. i. seine absolute heilige Vergeistigung gegeben ist: so tritt mit seinem Sterben unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung

---

*) Hebr. 12, 2. > Vgl. *Martensen*, Dogm., S. 319 f. <

**) Joh. 13, 3.

***) 1. A.: sittliche.

der reellen Vereinigung Gottes mit ihm oder der Menschwerdung Gottes in ihm ein. >Er ist nunmehr der vollendete Sohn Gottes*).< Von diesem Momente der Vollendung des zweiten Adams an ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben, und er schlechthin Gott. Er ist wahrer Gott**); denn der in ihm ist und in dem er ist, ist Gott selbst, nämlich seinem aktuellen Sein nach oder als Geist; — und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott; denn sein Sein ist nunmehr schlechthin, d. h. extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. [Als das Central- und Principal-Individuum kann der zweite Adam die substantielle Fülle der Gottheit fassen.] Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam***). Denn auch nur nach seinem aktuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h. in der absoluten Explicirtheit seiner besonderen Bestimmtheiten, in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig, als er überhaupt in die irdisch-persönliche oder die menschliche Kreatur ihrem Begriffe zufolge mit seinem aktuellen Sein oder als Geist einzugehen vermag. [Gott in nuce geht in ihm auf, nicht Gott in extenso.]

§. 548. Die Menschwerdung Gottes in dem zweiten Adam ist wesentlich eine Menschwerdung beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur in ihm. Der Proceß der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ist nämlich überhaupt wesentlich Beides, Entwickelung seiner Persönlichkeit und Entwickelung seines Naturorganismus oder beseelten Leibes (an dem eben seine Persönlichkeit ihren Organismus hat). Die Vergeistigung seiner Persönlichkeit ist in concreto wesentlich eben die Vergeistigung seines von vornherein materiellen Naturorganismus, das Zustandekommen eines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes desselben. Eben in seinem geistigen Naturorganismus hat seine Persönlichkeit als geistige in concreto ihr reales Sein. Somit ist denn mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams Beides schlechthin zustande gekommen, nicht nur eine schlechthin vollendete schlechthin

*) >Röm. 1, 4.<

**) >1 Joh. 5, 20.<

***) >Joh. 14, 28. 1 Cor. 15, 28.<

normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Persönlichkeit, sondern auch, und zwar als die wesentliche kausale Basis dieser, eine schlechthin vollendete schlechthin normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Natur oder beseelte Leiblichkeit. Der Naturorganismus oder der beseelte Leib des zweiten Adams ist im Vollendungsmomente der sittlichen Entwickelung desselben realer heiliger (heilig-guter) Geist*), und auf diesem Punkte der Schöpfung der irdischen Weltsphäre der einzige wirkliche heilige Geist, der heilige Geist κατ' ἐξοχήν. Demnach ist in dem vollendeten zweiten Adam für beide, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit, die reale Möglichkeit eingetreten, sich in ihm kosmisches Sein zu geben, und diese Möglichkeit wird dem Begriffe des göttlichen Schaffens zufolge unmittelbar zugleich Wirklichkeit. Der gesammte Lebensproceß des zweiten Adams war ein stätig fortschreitendes Sich immer inniger und vollständiger einwohnen einerseits der göttlichen Persönlichkeit in seine menschliche Persönlichkeit und andererseits der göttlichen Natur in seine menschliche Natur; mit seiner Vollendung ist diese Einwohnung beider in ihm wirklich vollendet, die menschliche Persönlichkeit desselben mit der göttlichen und die menschliche Natur desselben mit der göttlichen wirklich schlechthin Eins und umgekehrt. Und da in dem zweiten Adam einerseits seine Natur als nunmehr vollendete, d. h. als gut und heilig geistige, durch seine Persönlichkeit gesetzt ist, andererseits aber diese die nunmehr vollendete, d. h. die gut und heilig geistige ist vermöge jener als ihrer kausalen Basis, in welcher wesentlich sie ihr reales Sein hat: so stellt sich in diesem zuerst realisirten und engsten Kreise des irdisch-kosmischen Seins Gottes das Verhältniß zwischen der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit genau eben auf dieselbige Weise, wie es primitiv und ewig in dem Kreise des immanenten Seins der Gottheit besteht.

§. 549. [Nach der anderen Seite hin ist die absolute persönliche Vollendung des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung seiner Vereinigung mit dem Centralindividuum der schon vollendeten Geisterwelt, und er ist auch mit diesem von diesem Zeitpunkte an schlechthin eins.]

---

*) Joh. 7, 39. Röm. 1, 4. ▸Vgl. Stier, Reden d. H. Jesu, IV., S. 402 f.◂

§. 550. Der Moment der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams, wie er wesentlich zugleich der Moment der Vollendung, gleich viel wie man es ausdrücke, seiner Gottwerdung oder der Menschwerdung Gottes in ihm ist, ebenso ist er schon als solcher unmittelbar zugleich auch der Moment seines Ablebens, gleich sehr einerseits deßhalb, weil er der Moment seiner vollendeten Vergeistigung, mithin Entmaterialisirung ist, und andererseits deßhalb, weil die Vollendung der Einwohnung Gottes in ihm nothwendig unmittelbar zugleich die vollendete Aufhebung jeder Beschränkung an der Form seines Seins ist. Der ihm nunmehr schlechthin einwohnende Gott muß unmittelbar alle Schranken seines Seins zersprengen, d. h. da nur die Materie das Beschränkende ist, jede materielle Bestimmtheit desselben. Oder vielmehr: nur darum kann ihm Gott jetzt schlechthin einwohnen, weil vermöge seiner vollendeten Vergeistigung an ihm jede beschränkende materielle Bestimmtheit aufgehoben ist. Eben vermöge dieser seiner jetzt schlechthin vollendeten Vergeistigung ist aber sein Ableben wesentlich unmittelbar zugleich seine Auferstehung (vgl. oben §. 111.). Indem er seinen alten materiellen Naturorganismus ablegt, ist seine Persönlichkeit schon vollständig mit einem in sich vollendeten neuen, rein geistigen beseelten Leibe angethan, und sein Ableben so unmittelbar zugleich ein Wiederaufleben zu einer höheren Form des Lebens.

§. 551. Hiernach ist aber das Ableben des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Als wirklicher und reiner Geist ist er aus dem sinnlichen (materiellen) in das übersinnliche (übermaterielle) kosmische Sein erhoben, und weil aller Materialität, auch allen Schranken entnommen. Vermöge seiner [vollendeten Einheit mit dem kollektiven Centralindividuum der vollendeten Geisterwelt ist er zum organischen Haupte der gesammten Geisterwelt erhöht*), und vermöge seiner] reellen absoluten Einheit mit der

*) 1. A. §. 562: So ist denn der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten (persönlichen) Geisterwelt überhaupt. ▸Vgl. Eph. 1, 10.◂ Grade erst mit dieser unendlichen Erweiterung der Sphäre seines Seins ist für die Menschwerdung Gottes in ihm jede Schranke hinweggefallen. Denn erst hiermit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine

göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur ist er ausdrücklich mit aufgenommen in die Form des kosmischen Seins Gottes selbst, und theilt diese, d. i. den [Thron der] Himmel (§. 453.). Sein Ableben ist somit unmittelbar zugleich seine Erhebung in den göttlichen Zustand des kosmischen Seins, seine Erhöhung in den Himmel.

Anm. Hiernach identificiren wir die Auferstehung und die Erhöhung des zweiten Adams schlechthin und unmittelbar, wie in Ansehung des geschichtlichen zweiten Adams, Jesu, in dem Evangelium Johannis in den Abschiedsreden dasselbe geschieht und insbesondere auch C. 20, 17. Damit sind wir aber weit entfernt davon, die Thatsächlichkeit der nach der evangelischen Geschichte zwischen seine Auferstehung und seine Himmelfahrt fallenden sinnlichen Erscheinungen irgendwie in Zweifel zu ziehen. Es kommt nur auf die richtige Ansicht von diesen Thatsachen an, auf die man völlig unabhängig von unseren Voraussetzungen hingedrängt wird. Bei ihr gleicht sich der scheinbare Widerspruch mit unseren Sätzen vollkommen aus. Die Schwierigkeiten sind wohl jetzt als anerkannt zu betrachten*), (nachdem sie schon Strauß auf im Wesentlichen unwiderlegliche Weise hervorgehoben hat), welchen die neutestamentlichen Berichte von jenen Erscheinungen Jesu insofern unterliegen, als die einzelnen Data, welche sie an die Hand geben, nothwendig auf zwei ganz entgegengesetzte und einander ausschließende Vorstellungen von der Beschaffenheit der Leiblichkeit des Auferstandenen führen, und zwar so, daß die scheinbar einander widersprechenden Data nicht etwa unter die verschiedenen Referenten vertheilt sind, sondern bei einem und demselben Berichterstatter unmittelbar neben einander stehen. Auf der einen Seite scheint nämlich der Auferstandene ein ganz natürlich-menschliches Leben zu leben, in einem gewöhnlichen materiellen Leibe, wie er ihn vor dem Kreuzestode an sich trug; dem gegenüber kommen aber auch wieder genug solche Züge vor, die sich mit der Annahme einer materiellen Leiblichkeit des auferstandenen Jesus nicht zusammen zu reimen und vielmehr unzweideutig auf eine geisterhafte Beschaffenheit seines Zustandes und eine bloß visionäre Art seines Verkehrs mit seinen Gläu-

---

schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger doch in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung.

*) ▸Vgl. Martensen, Dogm., S. 362.◂

digen hinzudeuten scheinen. Wir sehen nur Eine Lösung dieser räthselhaften Enantiophanie ab, nämlich in der Annahme, daß die Erscheinungen des Auferstandenen Erscheinungen des allerdings schon als *reiner* Geist — auch dem beseelten Leibe nach — vollendeten Jesus sind, der aber *seinen bereits abgelegten*, für ihn selbst zwecklos gewordenen, *ehemaligen materiellen* Leib *zu dem* Ende nochmals, jedoch nur in lediglich transitorischer Weise, in Besitz nimmt »(wie ein Kleid anlegt«), um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod in den Zustand verherrlichten Lebens mit sinnlich-empirischer Evidenz zu überzeugen. Unter dieser Voraussetzung klärt es sich auf, weßhalb der erstandene Jesus, ungeachtet er in einem wirklich materiellen Leibe erscheint, doch so gar nicht durch die für diesen in dem Wesen der Materie selbst begründeten Beschränkungen gebunden ist, weder durch die räumlichen (Luc. 24, 31. 36. Joh. 20, 19. 26), noch durch die zeitlichen (Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 26. C. 21, 4). Es ist der in seiner Vollendung »in sich selbst« schlechthin selbständige reine Geist, der mit der ihm als solchem beiwohnenden unbedingten Macht über die Materie auch den von ihm nur äußerlich an sich genommenen, ihm ehemals zugehörigen materiellen Naturorganismus wie einerseits noch eine zeitlang in unzerstörten Bestand erhält, so andererseits über alle durch die Materie ihm gesetzten Schranken sicher hinweghebt. Der als Geist vollendete Jesus scheint während der Zeit, von der hier die Rede ist, seinen ehemaligen materiellen Leib auch immer nur auf einzelne kurze Fristen an sich genommen, dann aber sofort wieder sich seiner entkleidet zu haben. Daher das Vereinzelte seiner Erscheinungen. Da sie lediglich durch einen *ökonomischen* (im theologischen Sinne des Wortes) Zweck motivirt waren, so hörten sie bald völlig auf*).

§. 552. Diese Erhöhung des vollendeten zweiten Adams in den Himmel ist jedoch nicht etwa eine Entfernung desselben von der Erde und eine Auflösung seines organischen Verhältnisses zu der alten natürlichen Menschheit, in deren Schooß er zum wirklichen Gottesmenschen ausgereift ist Vielmehr ist er durch seine Erhöhung nur zu ihr und dieser irdischen Welt überhaupt in ein von allen bisherigen materiellen Schranken freies Verhältniß gesetzt. In seiner absoluten Geistigkeit ist er in seiner Erhöhung auch auf Erden schlechthin gegen-

---

*) »Einwendungen *Ebrard's*, Dogm., II., S. 228—233.«

wärtig*). Nur ist seine irdische Gegenwärtigkeit als die eines reinen Geistes nothwendig eine sinnlich nicht wahrnehmbare und deßhalb für alle noch im materiellen oder sinnlichen Leben stehenden Erdenwesen unsichtbare. In diesem Verhältnisse absoluter Selbständigkeit der natürlichen Menschheit gegenüber ist er ihr Herr**) und übt über sie die unbeschränkte Herrschaft aus.

§. 553. Die Vollendung des zweiten Adams ist an und für sich noch nicht unmittelbar zugleich die wirkliche Vollendung, gleichviel wie man es ausdrücke, der Schöpfung des Menschen oder der Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Denn durch die (religiös-sittliche) Vollendung eines neuen Anfängers des menschlichen Geschlechts ist an und für sich in dem alten Geschlechte die Sünde noch nicht faktisch aufgehoben, und der vollendete zweite Adam ist als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch, sondern nur eine besondere individuelle Formation desselben. Freilich ist er ein in seiner Art durchaus einziges Individuum der Gattung Mensch auf ihrer höheren, ihrem Begriffe wahrhaft entsprechenden Potenz. Nämlich das wesentlich principielle Individuum, »das Stammindividuum« derselben, — dasjenige Individuum, in welchem die Gattung an sich schon mitgesetzt ist, und welches sie deßhalb wesentlich vertritt. Er ist Individuum nicht, wie die anderen, dadurch, daß er eine nur einseitige und defekte Realisation des menschlichen Wesens ist, sondern dadurch, daß er die Realisation des menschlichen Wesens in der gediegenen Ungeschiedenheit aller seiner besonderen Seiten ist***). Die Individualität des zweiten Adams verhält sich zu den Individualitäten der vielen menschlichen Einzelwesen, welche zur vollständigen Erschöpfung der Idee des Menschen oder näher der Menschheit erfordert werden, wie das Centrum zu den übrigen einzelnen Punkten des Kreises. Sie ist die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche diese alle sich unter einander organisiren. Sie enthält vermöge

---

*) Matth. 28, 20.

**) ApG. 2, 36.

***) Vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, S. 261. »Lange, L. J., II., 3, S. 1810. Anm.**)«

ihrer an sich seienden oder potentiellen und principiellen Allseitigkeit für jede von allen übrigen den ihr specifisch entsprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt, und ist so der letzte Alles zusammenhaltende Ring, in den alle übrigen sich einhängen*). Sie bildet für jede von allen übrigen die Basis, auf der allein sie als diese bestimmte besondere Individualität ein sittlich normales Sein haben kann, und knüpft sie alle organisch zusammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller das (von ihm abstammende) geistige Menschengeschlecht konstituirenden Einzelwesen unter sich zur einheitlichen Totalität Einer großen Gesammtperson zusammen, und in dieser in ihm schlechthin centralisirten Totalität hat dann eben der wirkliche Mensch sein reales Sein. Diese Totalität ist der wahre konkrete Mensch. Eine principielle in dem angegebenen Sinne kann der Natur der Sache nach nur eine einzige menschliche Individualität sein. Daß aber grade die des zweiten Adams eine solche ist, dieß beruht in negativer Beziehung darauf, daß sie nicht das Produkt der Mischung besonderer menschlicher Individualitäten in der natürlichen Erzeugung ist**), in positiver Beziehung aber auf seiner eigenen sittlichen That. Nicht schon wie sie die ihm angeborene, die seines noch materiellen Seins ist, ist sie ›auf positive Weise‹ so qualificirt, sondern wie sie die durch ihn selbst sittlich gesetzte (sein Charakter, §. 629. ff.), die seines geistigen Seins ist. Sie ist es nämlich infolge davon, daß seine religiös-sittliche Entwickelung schlechthin, d. h. ausschließlich und mit unbeschränkter Intensität auf die allgemeine Substanz des religiös-sittlichen Lebens rein als solche, lediglich auf den centralen Kern***) desselben als solchen ausdrücklich gerichtet war (§. 545.), nämlich vermöge der ihm gestellten eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe; weßhalb dann auch diese Beschränkung bei ihm eine durchaus normale ist. Eben dieser ihrer durch ihren Begriff selbst geforderten Beschränkung wegen kann es dann aber freilich bei der individuellen (religiösen) Sittlichkeit

---

*) ›Vgl. Liebner, Christol. I, S. 318 f. Martensen, Dogm., S. 295 f. 305. 315—317. 337. Geß in den Jahrbb. für deutsche Theol., 1858, S. 761—764. 768—770.‹

**) Vgl. Lange, Leben Jesu, II, S. 77.

***) 1. A. Punkt.

des zweiten Adams für sich allein noch nicht sein Bewenden behalten, sondern es muß nun auch noch, was implicite bereits in ihr selbst mitliegt, aber — eben ihrem Begriffe zufolge — in noch verschlossener Weise, die ganze Fülle der besonderen Momente oder Unterschiede der menschlichen (religiösen) Sittlichkeit, auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menschlichen Einzelwesen.

§. 554. Und zwar geschieht dieß durch ihn selbst, so daß potentia in ihm in seiner Vollendung Beides schon mitgegeben ist, die vollendete Schöpfung des Menschen und die vollendete Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Der zweite Adam erschöpft freilich für sich allein den Begriff der Menschheit noch nicht, weil er erst implicite die absolute Realisirung desselben ist; aber er ist die wirklich erschöpfende Kausalität der absoluten Realisirung desselben, indem ihm die schlechthin zureichende Kraft und Tendenz einwohnt, die distinkte Entfaltung der in ihm noch schlechthin einfach zusammengeschlossenen Unterschiede der Specifikation des menschlichen Wesens in einer organischen Totalität von individuell differenten menschlichen Einzelwesen zu realisiren. Denn wie er in seiner sittlichen Vollendung schlechthin dazu qualificirt ist, daß alle Einzelwesen der natürlichen Menschheit ihm organisch angeeignet werden, so besitzt er auch das schlechthin zureichende Vermögen, sie alle sich selbst anzueignen und mit ihnen einen organischen Lebenszusammenhang einzugehen. Vermöge seiner Erhöhung in den Himmel ist er über jede Schranke, die seiner Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen entgegentreten könnte, hinausgehoben. Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für eine solche Einwirkung hat er aber an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe, d. h. an dem „heiligen Geiste" *κατ᾽ ἐξοχήν* (§. 548.). Der Bereich seiner Wirksamkeit vermöge dieser seiner heilig-geistigen Natur auf die natürliche Menschheit ist allerdings insofern in bestimmte Grenzen eingeschlossen, als seine Einwirkung auf die menschlichen Einzelwesen wesentlich dadurch bedingt ist, daß diese sich zu ihm in einem für sie selbst bestimmt vermittelten Verhältniß befinden. Denn ohne dieß wäre seine Einwirkung auf sie in ihnen eine reine Naturwirkung, und gar keine Wirkung in ihrer Persönlichkeit, d. h. eine magische. Allein diese Begrenzung des

Umfangs seiner Wirksamkeit ist doch nur in einem ganz relativen Sinne eine Beschränkung desselben, da sie ja wesentlich, eben kraft seiner stätigen erfolgreichen Wirksamkeit, in stätigem Verschwinden begriffen ist. Denn sie zerfällt genau in demselben Maße, in welchem der Kreis seiner geschichtlichen Wirkungen sich erweitert. In diesem Verhältnisse zu der sündigen natürlichen Menschheit und kraft solcher Machtfülle kann der vollendete zweite Adam ihre einzelnen Glieder entsündigen, sie aus der Materie in den wirklichen Geist, nämlich in den guten und heiligen, umgebären, sie hierdurch in seine Gemeinschaft einpflanzen oder sich aneignen, und so sich selbst in ihnen sein Sein geben, bis auf diesem Wege allmälig aus der alten Menschheit die den Begriff des Menschen erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen an ihn herangezogen und durch ihn, als das allen Einzelnen, sie schlechthin beseelend, einwohnende allgemeine Lebensprincip, in sich vollständig organisch zusammengewachsen ist zu einem schlechthin vollendeten Gesammtorganismus, welcher sein Leib in höherer Potenz und an welchem er selbst in seiner principiellen Individualität das Haupt ist, d. h. das Organ, von welchem die Impulse zu allen Bewegungen ausgehen. So in dem organischen Lebensmittelpunkte der neuen geistigen Menschheit, die er sich selbst aus der Masse der alten natürlichen heraus erbaut oder aus der sinnlichen Wurzel dieser geistig neu hervorwachsen läßt, stehend, hat der zweite Adam, wie der Begriff des Individuums es fordert, in ihr seinen besonderen und eigenthümlichen Ort, und nichts desto weniger ist er doch zugleich wesentlich überhaupt in jedem einzelnen Punkte ihres gesammten Organismus, den er auf absolut vollständige Weise durchdringt. Mittelst dieser seiner die Menschheit immer vollständiger sich aneignenden Wirksamkeit bereichert er zugleich, auch noch im Stande seiner Erhöhung, sein eigenes menschliches Sein immer mehr*). Sein Selbstbewußtsein erfüllt sich mit immer reicherem Gehalte, und seine Selbstthätigkeit entfaltet immer vielseitiger die in ihr liegende Kraftfülle. Und so wird seine Menschheit, dieses geheiligte Gefäß, in welches Gott sich auf absolute Weise eingelebt, auch nach der Erhöhung noch immer geeigneter,

---

*) ▸Vgl. Martensen, Dogm., S. 365. Schneckenburger, Vergleich. Darstell. d. luth. u. ref. Lehrbegr., I., S. 138 f. 141. II., S. 197 f. 220 f. 238 f. 243.◂

die Fülle der Gottheit **auch in der vollständigen Ausbreitung ihrer Unterschiede** (besonderen Momente) in sich aufzunehmen, und seine absolute Einheit mit Gott vollzieht sich je länger desto mehr in immer **reicherer** Weise*). Erst wenn er solchergestalt die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm auf schlechthin abschließende Weise vollendet, damit aber auch die Schöpfung des Menschen.

Anm. 1. Wie es überhaupt das wesentliche Verhältniß des beseelten Leibes (des Organismus) zur Persönlichkeit ist, das **Werkzeug** (das Organ) zu sein, mittelst dessen sie wirksam wird: so ist dem erhöhten zweiten Adam sein heilig geistiger beseelter Leib, „der heilige Geist" *κατ᾽ ἐξοχήν*, das Werkzeug oder Organ, vermöge dessen er die für ihn äußeren Objekte erreichen und auf sie einwirken, d. h. in ihnen Veränderungen hervorbringen kann. Der dem zweiten Adam angehörige „heilige Geist" ist seinem Begriffe zufolge eine geistige **Naturkraft**, die als kosmische Potenz mit der absoluten Energie, die dem Geiste seinem Begriffe gemäß eignet, zu wirken vermag, und kraft der persönlichen Selbstbestimmung des zweiten Adams wirkt, also auch auf die menschlichen Einzelwesen, und zwar unmittelbar auf ihre Natur, mittelst dieser dann aber auch auf ihre Persönlichkeit.

Anm. 2. Indem innerhalb des Bereiches der geschichtlichen Wirksamkeit des zweiten Adams die Impulse zu allen neuen Entwickelungen **von diesem** ausgehen und alle neuen Erfolge das Produkt **seiner** Wirksamkeit sind, so ist auch jede neue **wirkliche** Errungenschaft innerhalb seines Reiches **principiell in ihm vorhanden**, so daß in diesem Reiche kein Individuum, welcher späten Zeit es auch immer angehören mag, in irgend einer Beziehung **über** ihm stehen kann. Dieß gilt namentlich auch hinsichtlich des Wissens. Allerdings war der geschichtliche zweite Adam, Jesus, während seines irdischen Wandels noch nicht im Besitze des erst später zu Tage gekommenen wissenschaftlichen Wissens (nämlich allein von dem **wirklichen** Wissen ist die Rede, das sich darunter finden mag); aber an uns ist dieses letztere nichts desto weniger erst gekommen, **nachdem Jesus** —

---

*) Vgl. **Dorner**, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 485. ▸**Geß**, Pers. Chr., S. 232.◂

nämlich im Zustande der Erhöhung — es bereits in seinem Selbstbewußtsein erzeugt und besessen, und erst vermöge seiner es in der Menschheit erzeugenden Wirksamkeit. Vgl. Joh. 16, 14. 15*).

§. 555. Auf diesem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Komplexe der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen — potenzirt. Dieses Menschheitsein Gottes ist wesentlich das Menschheitsein beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur. Denn indem der erhöhte zweite Adam allmälig die Persönlichkeiten der einzelnen (geistigen) menschlichen Einzelwesen seiner eigenen (geistigen) Persönlichkeit und damit zugleich der mit dieser schlechthin Eins seienden göttlichen Persönlichkeit aneignet, eignet er unmittelbar zugleich die (geistigen) Naturorganismen, d. h. beseelten Leiber jener einzelnen menschlichen Individuen, seinem eigenen (geistigen) Naturorganismus oder beseelten Leibe (dem heiligen Geiste κατ' ἐξοχήν **), und hiermit zugleich der mit diesem schlechthin Eins seienden göttlichen Natur an, so daß die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams wird***). Derselbe Proceß mithin, welcher nach der einen Seite hin ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Persönlichkeit ist, ist nach der anderen Seite hin wesentlich zugleich ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Natur.

§. 556. Indem der zweite Adam solchermaßen das menschliche Geschlecht in der Vollzahl der seinen Begriff erschöpfenden Individuen sich und damit zugleich Gott selbst schlechthin angeeignet, hiermit aber die absolute Lösung der Schöpfungsaufgabe, wie sie sich für diese irdische Weltsphäre stellt, zuwege gebracht hat, so ist nun auch in der Menschheit die ihr als natürlicher anhaftende Sünde thatsächlich schlechthin aufgehoben. Der zweite Adam ist so ihr Erlöser geworden. Sofern ihm nun in seiner eigenen religiös-sittlichen Vollendung, wie

---

*) ▸Vgl. Weisse, Philos., Dogm., I., 410. 412.◂
**) 1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 11.
***) Eph. 5, 29. 30. 1 Cor. 10, 16—18. C. 12, 13.

§. 553. und 554. nachgewiesen worden, wirklich das Vermögen zu dieser vollständigen faktischen Aufhebung der Sünde in der natürlichen Menschheit durch die Umgebärung dieser aus der Materie in den guten und heiligen Geist beiwohnt, und seine Wirksamkeit schlechthin auf dieses Ziel hin sich richtet, ist er wie der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechtes so wesentlich auch als der Erlöser desselben oder der Christus qualificirt.

§. 557. Sofern der zweite Adam sich durch seine eigene religiös-sittliche Entwickelung wesentlich zum Erlöser der sündigen Menschheit, in dem erörterten Sinne, qualificirt hat, hat er hiermit unmittelbar zugleich die Versühnung der menschlichen Sünde bewirkt. Mit dieser Versühnung hat es folgende nähere Bewandtniß. Bei der Aufhebung der Sünde, wie sie durch den Begriff der Erlösung gefordert wird, kommt es wesentlich auf zweierlei an: einmal auf die Aufhebung ihrer Folgen für den Sünder in seinem Verhältnisse zu Gott, welches wesentlich sein Stehen unter dem göttlichen Zorne ist (s. oben §. 475. 478.), näher auf die Aufhebung der Schuld und der Strafe, die der Natur der Sache gemäß allein durch die Vergebung seiner Sünde von Seiten Gottes geschehen kann, — und für's andere auf die wirkliche faktische Aufhebung (die ἀθέτησις) der Sünde in dem Sünder, auf die faktische Aufhebung seines sündigen Zustandes (seiner Sündigkeit) und die faktische Herstellung eines normalen religiös-sittlichen Zustandes in ihm. Beide Momente der Sache bedingen sich aber gegenseitig. >Einerseits< daß Gott dem Sünder vergibt, ist vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht möglich, ohne daß derselbe thatsächlich von seiner Sünde frei geworden und geschieden ist*). Denn so lange er sündig ist, muß Gottes Wirksamkeit auf ihn eine gegen ihn reagirende sein, das göttliche Selbstbewußtsein muß als Heiligkeit das seinige als Schuldgefühl und Scheu vor Gott bestimmen, und die göttliche Selbstthätigkeit als Gerechtigkeit die seinige als böses Gewissen und >Gottverlassenheit oder< reli-

*) >Die wirklich aufgehobene Sünde müßte allerdings eo ipso auch vergeben sein. Vgl. Rückert, Theol., I., S. 348—350. II., S. 275 f. S. auch Ezech. 18, 21—23.<

giöses Unvermögen (§. 474. 478.). Ebenso ist aber auch >andererseits< ein wirkliches Freiwerden des Sünders von der Sünde, eine wirkliche Scheidung desselben von ihr nicht möglich, ohne daß er zuvor ihre Vergebung von Gott erlangt hat*). Denn so lange Gott ihn zurückstößt, kann er sich nicht wirklich ihm zu- und eben damit von der Sünde abwenden. Mit der Scheu vor Gott und der >Gottverlassenheit oder< religiösen Ohnmacht kann er sich nicht durch ein Sich an Gott anklammern von der Sünde losreißen, so stark ihn auch das Schuldgefühl und das böse Gewissen darauf hintreiben mögen. Hier liegt eine Antinomie vor**), *deren Auflösung die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes selbst schlechterdings fordert.* Denn diese kann, bei der *bloßen* peinlichen Vergeltung (was man gemeinhin die „Bestrafung" nennt) der Sünde, diesem *ersten* Moment des göttlichen Strafens (s. oben §. 474.), nicht stehen bleiben. Sie fordert allerdings unbedingt, daß Gott sich gegen jedes sündige kreatürliche Sein schlechthin negirend und abstoßend verhalte, also strafend; aber *wirklich*, d. h. *wirksam* negirend, d. h. daß er, indem er sich schlechthin negirend gegen das sündige Geschöpf verhält, damit auch wirklich die Sünde desselben aufhebe. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes befriedigt sich schlechterdings durch nichts Geringeres als durch eine wirkliche Aufhebung der Sünde. Ist dieselbe nicht anders zu erreichen als mittelst der Aufhebung des Seins der sündigen Kreatur selbst, nun wohl, so fordert sie auch diese; steht aber noch eine Möglichkeit derselben bei der Erhaltung des sündigen Geschöpfes offen, so verlangt sie gebieterisch wenigstens einen Versuch hierzu, vermöge ihrer unauflöslichen Einheit mit der göttlichen Gnade. In unserem bestimmten Falle aber ist diese Forderung schon deßhalb schlechthin unumgänglich, weil wenn es eine solche Möglichkeit *nicht* gibt, der göttliche Weltzweck überhaupt (was nämlich von der irdisch-persönlichen oder der menschlichen Kreatur gilt, das gilt ganz ebenso auch von der persön-

---

*) >Vgl. Hebr. 9, 14.<

**) Anklänge an das hier Gesagte s. bei *Ebrard*, Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, I., S. 174—177. >Eine ähnliche Antinomie hebt *Kant* hervor, Rel. innerh. d. Grenzen d. bl. Vernunft, S. 288—295. (B. 6.)<

lichen Kreatur jeder anderen Schöpfungssphäre) schlechthin unerreichbar ist. Denn das persönliche Geschöpf geräth unvermeidlich in die Sünde (§. 480.); ist nun eine Aufhebung der Sünde ohne Aufhebung seines eigenen Seins unmöglich, so ist die Schöpfung einer persönlichen Welt, wie Gott sie allein brauchen kann, überhaupt unmöglich, und Gott muß sein angefangenes Schöpfungswerk eben da, wo es eigentlich erst wirklich anfangen sollte, wieder vernichten, damit es nur seiner nicht spotte; — das Ziel der göttlichen Weltschöpfung ist dann kein anderes als die Wiedervernichtung der vergeblichen Schöpferarbeit. Die Aufhebung der Sünde an dem sündigen Menschen ohne die Vernichtung dieses letzteren selbst muß also an sich eine Möglichkeit sein für Gott; — ist sie aber, wie es sich oben zeigte, schlechterdings durch eine vorangängige Sündenvergebung bedingt, so fordert seine Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst unabwendlich diese letztere. Nur fordert sie freilich zugleich eben so unerbittlich, daß diese vorgriffsweise Vergebung auf solche Weise stattfinde, daß in ihr selbst die negirende Reaktion Gottes gegen die Sünde schlechthin mitgesetzt, d. h. daß eben sie selbst, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, schlechthin gewahrt sei. Was hier als die Lösung der eben hervorgekehrten Antinomie gefordert wird, ist nun eben die Versühnung, »d. h. Vergebbarmachung« der Sünde*) (die also eben so wesentlich ein Bedürfniß Gottes selbst ist wie ein Bedürfniß des sündigen Menschen), d. h. eine solche Modifikation der Stellung des wegen seiner Sündigkeit unheiligen Sünders zu Gott, vermöge welcher dieser unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit jenem die ihm noch thatsächlich anhaftende Sünde vergeben und ihrer ungeachtet mit ihm Gemeinschaft eingehen kann. Worin aber diese Versühnung der Sünde in concreto bestehen muß, liegt aus der Natur der Sache zu Tage. Es ist nämlich nur ein Fall denkbar, in welchem Gott seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet dem Sünder seine Sünde vor ihrer faktischen Aufhebung vergeben kann, der Fall, wenn Gott die sichere, weil in der Sache selbst liegende, Bürgschaft**) dafür hätte, daß in

*) 1 Joh. 2, 2. »C. 4, 10.« Röm. 3, 25.

**) Hebr. 7, 22.

dem Sünder die Sünde in Zukunft wirklich faktisch werde aufgehoben werden, wenn anders ihm vorweg Vergebung derselben zu Theil werde, so daß grade dieser Empfang der Sündenvergebung durch Anticipation selbst schon in dem Sünder der thatsächliche Anfang eines sein Ziel sicher erreichenden Processes der faktischen Aufhebung seiner Sünde oder der wirkliche Eintritt seiner Scheidung von der Sünde wäre. In diesem Falle, aber auch nur in ihm, wäre das Verhältniß Gottes zu dem Sünder so modificirt, daß er, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet, es nicht mehr als ein Verhältniß des Zornes zu bethätigen brauchte, oder vielmehr eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst es nicht mehr als ein solches bethätigen könnte, und er mit dem Sünder, ihm seine Gnade zuwendend, Gemeinschaft eingehen könnte oder vielmehr müßte, d. h. die Sünde des Sünders wäre versühnt. Dieser Fall müßte aber bestimmt in Beziehung auf die Sünde nicht bloß des einzelnen Sünders als solchen, sondern auch des sündigen kreatürlichen Geschlechtes in seiner Totalität statthaben, nämlich wegen des nothwendigen und unauflöslichen sittlichen Zusammenhanges des Einzelnen mit dem Ganzen, >namentlich aber weil die Sünde des Einzelnen nur dann vollständig aufgehoben ist, wenn sie auch in ihren Wirkungen außer ihm selbst aufgehoben ist, d. h. wenn auch die verderblichen Wirkungen mit aufgehoben sind, welche von ihr auf Andere, überhaupt auf die menschliche Gemeinschaft, ausgegangen sind<*). Der hiermit postulirte Fall nun ist in Ansehung der Sünde der Menschheit, Beides im Ganzen und in ihren einzelnen Individuen, mit der Vollendung des zweiten Adams zum Erlöser wirklich eingetreten. Dem vollendeten Erlöser oder Christus wohnt seinem oben dargelegten Begriffe zufolge das schlechthin zureichende Vermögen bei zur faktischen Aufhebung der Sünde in der Menschheit, im Ganzen und in ihren Einzelwesen, und er hat zugleich einen geschichtlichen Proceß dieser thatsächlichen Aufhebung der Sünde in der Menschheit in Bewegung gesetzt, welcher

*) 1. A.: Weil in jenem die Sünde nur unter der Voraussetzung ihres vollständigen faktischen Aufgehobenwerdens in diesem vollständig faktisch aufgehoben werden kann.

stätig fortschreitend sein Ziel unfehlbar erreichen muß, — nämlich unter der Voraussetzung, daß von Seiten Gottes eine anticipirte Sündenvergebung stattfindet. Bei jedem menschlichen Einzelwesen also, welches, indem es, mit dem Erlöser persönliche Lebensgemeinschaft eingehend (was wesentlich durch den Glauben geschieht), in diesen von ihm hervorgerufenen und geleiteten Proceß eintritt, ist Gott die vollgültige Bürgschaft für die künftige, schlechthin vollständige faktische Aufhebung seiner Sünde gegeben, und dafür, daß es eben nur die Setzung des wirksamen Anfanges des seine Sünde thatsächlich aufhebenden sittlichen Processes in ihm, nur die Bewirkung seiner Scheidung von der Sünde ist, wenn er ihm diese vergibt und es begnadigt. Und so kann denn der heilige und gerechte Gott die so versühnte Sünde ihm vergeben, oder vielmehr er muß sie ihm eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit aus Gnaden vergeben. Wie so die versühnende Kraft des Erlösers für den Einzelnen dadurch bedingt ist, daß er mit ihm (durch den Glauben) persönlich in reelle Lebensgemeinschaft tritt, grade so ist sie für die Menschheit in ihrer Totalität durch die Realität des geschichtlichen Zusammenhanges bedingt, in welchem der Erlöser mit ihr steht, und kraft welches er das ihre geschichtliche Entwickelung unbedingt beherrschende Princip ist. Wodurch der zweite Adam die Sünde der Menschheit versühnt hat, das ist also, ganz allgemein ausgedrückt, eben dieß, daß er sich selbst zum Erlöser der Menschheit qualificirt hat. Denn das Versühntsein der menschlichen Sünde besteht ja eben darin, daß ein menschliches Individuum schlechthin dazu geeignet ist, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit vollständig zu bewirken. Näher beruht aber seine Qualifikation hierzu auf seiner absoluten Einheit einerseits mit Gott und andererseits mit dem menschlichen Geschlechte. (§. 541.) Dadurch also in concreto hat er die menschliche Sünde versühnt, daß er sich selbst zu schlechthiniger Vollendung in schlechthin normaler Weise persönlich oder religiös-sittlich entwickelt hat, d. h. in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin wirklichem heilig-gutem Geiste, eben damit aber unmittelbar zugleich auch zur absoluten Einheit einerseits mit Gott und andererseits mit der Menschheit in ihrer Totalität »sich« heranbildete. Dieß ist die vollendete Heiligung des Erlösers, vermöge welcher er specifisch

befähigt ist, auch wieder der sündigen Menschenwelt auf schlechthin zureichende Weise Princip und Kausalität ihrer Heiligung zu sein*). Seine Heiligung besteht sonach in concreto darin, daß er sein individuelles Sein in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin heiliggutem Geiste aus- und umbildet, d. i. näher darin, daß er seiner individuellen Persönlichkeit, sie eben damit schlechthin normal und vollständig entwickelnd, einen schlechthin vollständigen, schlechthin heilig und gut geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib anbildet (den κατ᾽ ἐξοχήν s. g. heiligen Geist zuwege bringt). Es ist also sein individuelles Bilden, sein Aneignen, worauf hier letzlich Alles gestellt ist, und zwar nach beiden Seiten desselben, der religiösen und der an sich sittlichen, welche übrigens bei ihm vermöge der absoluten Normalität seiner Entwickelung schlechthin koincidiren und kongruiren. Sofern es sich auf der einen Seite um sein Verhältniß zu Gott handelt, so hängt folglich hier in letzter Beziehung Alles an seinem religiösen individuellen Bilden, daran, daß seine gesammte individuelle Lebensentwickelung ein Proceß eines schlechthin normalen und schlechthin vollendeten religiösen individuellen Bildens sei. Nun ist aber das individuelle Bilden als religiöses das Beten (§. 269.); in dem Begriffe dieses letzteren aber liegt wesentlich, daß es wie einerseits ein Erzeugen von Eigenthum (von Organen der Persönlichkeit als individueller), so andererseits unmittelbar zugleich ein Hingeben dieses Eigenthumes an Gott zum Werkzeuge seiner Wirksamkeit in dem Individuum und durch dasselbe ist, d. h. ein Opfern, und zwar näher ein Sich selbst opfern. Nur durch ein Leben, welches in seiner vollständigen Totalität wesentlich ein vollendetes wahres Opfer, also absolutes Selbstopfer ist, kann mithin der zweite Adam sich selbst zur schlechthin vollendeten Einheit mit Gott erheben, — nur durch das unbedingt rückhaltslose Hingeben seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthumes an Gott — womit dann jede Eigenheit an ihm vernichtet wird, — nur durch seine unbedingte Selbstentäußerung an ihn, welche sich allein in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eigenen sinnlichen

---

*) Joh. 17, 19.

Lebens*), d. i. durch die schlechthin freie Uebernahme des sinnlichen Todes um Gottes willen, kurz durch das absolute religiöse Märtyrerthum, vollenden kann. Nur eben hierdurch kann er also auch sich selbst zum Erlöser qualificiren, und damit zugleich zum Versühnungsmittel für die Sünde der Menschheit. Und ebenso sofern auf der anderen Seite das Verhältniß des zweiten Adams zum menschlichen Geschlechte in Betracht kommt, so stellt sich in letzter Beziehung wiederum Alles darauf, daß der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens wie einerseits ein Eigenthum erzeugen, so unmittelbar zugleich andererseits ein absolutes Hingeben dieses Eigenthumes an die Gesammtheit des Geschlechtes sei, wie ja schon im Allgemeinen die Normalität und die Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums überhaupt wesentlich mit dadurch bedingt ist, daß er mit allen übrigen menschlichen Individuen in schlechthin normale und vollständige Gemeinschaft tritt durch reine und vollkommene Liebe. (§. 142 ff.) Auch nach dieser Seite hin ist also die sittliche Vollendung des zweiten Adams und seine Qualifikation zum Erlöser und hiermit zugleich zum Sühnmittel für die Sünde der Menschheit abermals durch seine Selbstaufopferung bedingt, nämlich durch die unbedingt rückhaltslose Hingabe seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthumes an das menschliche Geschlecht oder durch seine unbedingte Selbsthingebung an dieses in vollendeter Liebe, welche sich gleichfalls nur in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eigenen sinnlichen Lebens an dasselbe aus unbedingter Liebe zu ihm vollenden kann, nur in der unbedingt freien, »stellvertretenden« Uebernahme auch des sinnlichen Todes für die gesammte Menschheit, d. h. zu ihrem Besten, nämlich zu ihrer Erlösung, — kurz nur in dem unbedingten philanthropischen Märtyrerthume. Dieses Selbstopfer, durch welches allein der zweite Adam der wirkliche Erlöser der sündigen Menschheit und als dieser das Versühnungsmittel ihrer Sünde werden kann, ist schon an sich die ungeheuerste sittliche Arbeit und Anstrengung; in einer sündigen Welt, mithin eben als Sühnopfer, ist es aber überdieß nothwendig auch ein schmerzvolles, ein eigentliches Leiden, weil es sich nämlich

*) Joh. 10, 17. 18.

in dieser der Natur der Sache zufolge als ein bestimmt durch die Sünde der Menschen, und zwar ganz eigentlich durch ihren Haß gegen das Gute und gegen Gott, gegen die Wahrheit, die Liebe und die Heiligkeit geschichtlich kausirtes und herbeigeführtes motivirt. Diese die Sünde versühnende Selbstaufopferung des Erlösers ist nun allerdings wesentlich das Werk seines ganzen Lebens, so daß dieses Ein einziger großer Akt der Selbstaufopferung, Beides an Gott und für die Menschheit, ist; ja es könnte überhaupt gar kein wirkliches und wirksames Sühnopfer sein, wofern in ihm auch nur Ein wirklich sittlicher Moment vorkäme, der kein Moment eines solchen Selbstopfers wäre. Allein daß die Selbstaufopferung des Erlösers wirklich die Sünde versühnende Kraft hat, das ist doch wesentlich darin begründet, daß sie wirkliche Selbstaufopferung, d. h. eine absolute und schlechthin vollendete Hingebung seines Eigenthumes an Gott und für die Menschheit ist, — denn nur dadurch ist er wirklich der Erlöser; eine absolute und schlechthin vollendete ist sie aber nur durch die Hingebung auch seines sinnlichen Lebens, nur durch seinen (sinnlichen) Tod und in ihm. Erst in seinem Tode ist seine Heiligung oder überhaupt seine Qualifikation zum Erlöser wirklich schlechthin erreicht; und daher ist es denn wesentlich und specifisch sein Tod, worin die versühnende Kraft seines Lebens principiell liegt, und wesentlich erst durch seinen Tod wird sein ganzes Leben zur Versühnung für unsere Sünde. Setzen wir hypothetisch, der zweite Adam bestünde die letzte und höchste Probe der vollendeten Selbstaufopferung im Tode nicht: so ist sein ganzes Leben eine vergebliche Arbeit an der Versühnung der Sünde der Menschheit gewesen. Durch die Erstehung dieser Todesprobe aber ist jeder (wirklich sittliche) Moment seines ganzen Lebens wirklich, was er von Anfang an sein wollte und sollte, ein die menschliche Sünde versühnender. Indem der zweite Adam angegebenermaßen durch seine eigene persönliche Vollbereitung zum Erlöser die Versühnung der Sünde der Menschheit bewirkt, so hat sein individuell-persönliches Leben auch ein großes objektives Werk, das der Menschheit in ihrer Gesammtheit zugute kommt, >eine schlechthin gemeinnützige heilige Sache (§. 253.)< zum Resultate, eben in dieser Versühnung der menschlichen Sünde. Sie ist

ja augenscheinlich ein unvergleichlich großes, schlechthin universelles Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit für die Arbeit an der sittlichen Aufgabe, d. h. eine unvergleichlich große sittliche Sache, und ein unvergleichlich großes, schlechthin universelles Werkzeug für die Wirksamkeit Gottes in der irdischen Welt zu ihrer Heiligung, d. h. ein unvergleichlich großes Sakrament oder Heiligthum. (§. 271.) Hier zeigt es sich, daß das individuelle Bilden des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch ein universelles gewesen ist. Indem er sich selbst religiös-sittlich schlechthin vollendete, hat er unmittelbar zugleich eben an sich selbst und seinem vollendeten individuellen Menschenleben ein schlechthin geeignetes, absolut universelles Werkzeug für die Lösung der religiös-sittlichen Aufgabe der Menschheit in ihrem ganzen Umfange (für die schlechthin normale Versittlichung und Heiligung der irdischen Welt) gebildet, einen absoluten religiös-sittlichen Apparat der Menschheit für die Lösung ihrer Aufgabe. Er sammt seinem ganzen irdischen Leben ist das schlechthin principielle universelle Werkzeug für die sittliche Arbeit der Menschheit, dasjenige, vermöge dessen allein alle übrigen besonderen Werkzeuge dieser Art erst Bedeutung und Anwendbarkeit erhalten, — das schlechthin principielle Heiligthum oder Sakrament, dasjenige, vermöge dessen allein es überhaupt innerhalb der Menschheit wirkliche besondere Heiligthümer oder Sakramente geben kann. Dem zufolge ist aber das Ergebniß des individuell-persönlichen Lebens des zweiten Adams auch ein entsprechendes, also ein absolutes und schlechthin einziges Verdienst, Beides als sittliches und als religiöses. Denn die Sache und das Sakrament sind ihrem Begriffe gemäß unmittelbar zugleich (religiöses und sittliches) Verdienst. (§. 254. 272.) Der zweite Adam hat sich das absolute menschliche Verdienst erworben, von dem alle übrigen menschlichen Verdienste erst abfließen, und seine Person sammt seinem menschlichen Leben haben für die Menschheit und in ihr als ihr absoluter Schatz und ihr absolutes Heiligthum oder Sakrament den absoluten universellen Werth. Das Versühntsein der menschlichen Sünde durch ihn ist daher wesentlich bedingt durch dieses sein absolutes Verdienst; und wenn wir kraft der Versühnung der Sünde durch ihn Vergebung unserer Sünden empfangen, so ist dieß dadurch vermittelt, daß uns sein Verdienst zuge-

rechnet wird, d. h. unsere Sünde wird von Gott als bereits aufgehoben behandelt, nicht etwa weil *in uns selbst* die reale Möglichkeit und die sichere Gewähr ihrer künftigen absoluten Aufhebung läge, sondern weil sie *in dem zweiten* Adam (als Erlöser) liegt, vermöge unseres Verhältnisses zu ihm, und in dem, wozu er sich für uns gemacht hat.

Anm. 1. Im Paragraphen ist überall von der *Versühnung*, dem ἱλασμός (1 Joh. 2, 2. >C. 4, 10.< Röm. 3, 25.), den כִּפֻּרִים, der expiatio die Rede, nicht von der *Versöhnung*, der καταλλαγή (2 Cor. 5, 18 ff. u. s. w.), der reconciliatio. Auf diese letztere kommt im folg. Paragraphen die Sprache.

Anm. 2. Dem im Paragraphen Entwickelten zufolge ist es nichts weniger als zufällig, daß man zu allen Zeiten die Versühnung der Sünde specifisch durch *Opfer* zu bewirken versucht hat, und von der Voraussetzung ausgegangen ist, daß die Sünde nur durch *Sühnopfer* versühnt werden könne: Hebr. 9, 22. Auch erhellt es, daß nicht etwa bloß vermöge einer natürlichen Akkommodation an die bei seinem Eintritte in die Welt allgemein gültigen Vorstellungen das Christenthum den Begriff der Versühnung der Sünde an den des Opfers anknüpft, und dieselbe *grade auf den Tod* des Erlösers basirt. Dieß Alles geschieht vielmehr vermöge einer in der Sache selbst gegründeten Nothwendigkeit.

Anm. 3. Die durch den zweiten Adam oder den Erlöser erwirkte Versühnung unserer Sünde bleibt natürlich, wie er selbst, auch im Stande seiner Erhöhung eine wirksame Potenz, um uns die Vergebung der Sünde zu verschaffen und immer wieder von Neuem zuzuwenden, so oft wir derselben bedürfen. Sie motivirt also auch für die dem Erlöser bereits Angehörigen bei ihren nach ihrer Bekehrung sie noch übereilenden Fehltritten die erneuerte Vergebung ihrer Sünden. Dieß wird ganz angemessen durch die (bildliche) Vorstellung von dem *Vertreter-* oder *Fürsprecheramt* des Erlösers ausgedrückt.

Anm. 4. Wie das individuelle und das universelle Bilden unmittelbar oder schlechthin in einander sind bei dem zweiten Adam, ebenso auch das individuelle und das universelle Erkennen. Indem er seine Ahnungen darstellt, theilt er der Welt unmittelbar zugleich ein *Wissen* mit.

Anm. 5. Nach den bereits oben §. 272, besonders Anm. 1., Gesagten bedarf es nur einer einfachen Erinnerung, daß bei den im

Paragraphen von dem Verdienste des zweiten Adams oder des Erlösers und von der uns zu Gute geschehenden Zurechnung dieses seines Verdienstes nirgends an ein Verdienst desselben in seinem Verhältnisse zu Gott, sondern überall nur an sein Verdienst in seinem Verhältnisse zu uns, den Gliedern der alten natürlichen Menschheit, gedacht werden darf.

§. 558. Indem der zweite Adam oder der Erlöser durch seine Versühnung der menschlichen Sünde die Gemeinschaft zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit zu Wege bringt, bewirkt er zugleich die Versöhnung dieser beiden, und stiftet einen neuen [d. h. aber den ersten wahren] Bund zwischen Gott und der Menschheit*). Dieser neue Bund ruht daher ausdrücklich auf der Versühnung der Sünde durch den Erlöser, und mithin letztlich auf dem Opfertode dieses Letzteren, und ebenso auch die Versöhnung.

*) Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 25. Gal. 4, 24. Hebr. 7, 22. C. 8, 6 ff. C. 9, 15. C. 12, 24.

Viertes Hauptstück.

Das Reich des Erlösers.

§. 559. Auf der Basis des durch den Erlöser gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit ist eine neue religiös-sittliche Entwickelung dieser letzteren möglich, welche in stätiger Progression aus der Abnormität in die Normalität einlenkt und letztlich diese vollständig erreicht. Diese neue Entwickelung, indem sie nach der einen Seite stätige Arbeit an der immer vollständigeren Lösung der sittlichen Aufgabe ist, ist nach der anderen Seite unmittelbar zugleich stätig fortschreitende Aufhebung der Abnormität an dem sittlichen Processe, eine stätig sich steigernde Ausscheidung der Sünde aus dem religiös-sittlichen Leben. Die vollständige Sekretion der Sünde durch die Wirksamkeit der Erlösung und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe, d. h. die vollständige Realisirung des höchsten Gutes, koincidiren schlechthin, wie der Sache nach, so auch der Zeit nach.

§. 560. Aber auch lediglich auf der Grundlage jener Versöhnung zwischen Gott und der sündigen Menschheit ist eine in die Normalität zurücklenkende sittliche Entwickelung möglich. Es findet daher nur im Zusammenhange mit dem Erlöser und seiner erlösenden Wirksamkeit (im anbahnend Vorausgehenden eben sowohl, als im entwickelnd Nachfolgenden) eine aus der Abnormität heraus und zur absoluten Normalität hinführende, mithin wenigstens relativ-normale sittliche Entwickelung — der Menschheit im Ganzen und der einzelnen Individuen — statt; und jede sittliche Entwickelung — im Leben der Menschheit und in dem des Individuums — ist eine in diesem (relativen) Sinne normale nur in dem Maße, als sie vollständig durch den

Erlöser bestimmt wird und vollständig in dem von ihm ausgehenden geschichtlichen Processe der thatsächlichen Erlösung des menschlichen Geschlechtes aufgeht, — nur in dem Maße, als sie, von dem erlösenden Principe hervorgerufen, selbst wieder Fortleiterin desselben wird. Ebenso nur soweit, als die geschichtliche Wirksamkeit des Erlösers oder (was damit gleichbedeutend ist) des Christus sich bereits erstreckt, oder doch wenigstens bereits bestimmt angebahnt ist, finden sich sittliche Güter und ein Sittlichgutes im eigentlichen Sinne, und nur in dem Maße, in welchem ein Verhältniß, von dem erlösenden oder dem christlichen Principe durchdrungen, d. h. christianisirt, oder doch wenigstens ein von ihm durchdringbares, d. h. ein christianisirbares ist, ist es ein sittliches Gut. Was nicht diesem Kreise der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder der Christenheit irgendwie angehört, das ist schlechthin Welt. (§. 513.)

Anm. Wo nämlich der natürliche sündige Hang herrscht, da ist in *jedem* Handeln und in *jedem* sittlichen Produkte *Böses*.

§. 561. Die Wirkung des Erlösers auf das religiös-sittliche Leben ist auf der einen Seite eine es von der Sünde schlechthin *reinigende*, auf der anderen Seite eine es in sich selbst schlechthin *entwickelnde*. Sie ist Beides zugleich und in einander die Herstellung der absoluten Reinheit des menschlichen Seins und die absolute Aktualisirung der in ihm liegenden Potentialität. Diese doppelseitige Einwirkung — die reinigende und die entwickelnde — erstreckt sich auf *alle* in dem menschlichen Geschöpfe als solchem der Anlage nach gegebenen normalen sittlichen Verhältnisse, d. h. Formen des Handelns und der Gemeinschaft, auf *alle* sittlichen Güter überhaupt. An ihnen hat das erlösende oder das christliche Princip das *specifische* Objekt seiner Wirksamkeit und nur in ihrer *vollständigen* Erneuerung findet es seine Befriedigung. Die reelle Existenz, die es sich in der Welt geben will, erlangt es nur in der vollständigen Erneuerung des menschlichen Seins und der menschlichen Gemeinschaft in der vollständig entfalteten organischen Totalität der an sich darin liegenden normalen sittlichen Verhältnisse oder überhaupt sittlichen Güter. Ueber den Bereich der *naturgemäßen* und an sich sittlichen Verhältnisse hinaus in willkürlich und eigenmächtig geschaffenen Formen gibt es keine *christliche* Sittlichkeit und Frömmigkeit.

Der Grund davon liegt in letzter Beziehung in der specifischen Korrespondenz zwischen der Bestimmtheit des Seins Gottes und der des Seins des Menschen oder zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und in der vollkommenen Realität der Menschwerdung Gottes in dem Erlöser (oder in der absoluten Realität beider, der Gottheit und der Menschheit des Erlösers). Eben weil in dem zweiten Adam ein schlechthin reelles Sein Gottes stattfindet, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee Gottes in absoluter Wahrheit und Richtigkeit gegeben; und eben weil in ihm Gott auf absolut reelle Weise menschliches Sein gewonnen hat, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee des Menschlichen als solchen in ihrer Reinheit und Wahrheit zutage gebracht. Wo aber diese beiden Ideen in ihrer vollen Richtigkeit gegeben sind, da kommen sie eo ipso auch in ihrer wesentlichen Korrelation, Korrespondenz und Kongruenz zum Bewußtsein, und es ist für dieses jeder Schein eines Gegensatzes oder doch einer theilweisen Nichtkorrespondenz zwischen beiden aufgehoben. Grade deßhalb also, weil der zweite Adam (in seiner Vollendung) als das das sittliche Leben erneuernd erlösende Princip schlechthin das göttliche Princip selbst ist, ist er auch das rein menschliche Princip als solches, und die von ihm gewirkte Sittlichkeit (immer incl. Frömmigkeit) die rein menschliche als solche, die rein naturgemäße, — aber auf der Potenz ihrer absoluten Entwickelung.

[Anm. Ausreutung aller „Menschensatzungen".]

§. 562. Eben infolge dieser absoluten Kongruenz des Göttlichen und des Menschlichen in dem Erlöser ist nun auch das von ihm in der Menschheit ausgehende neue Leben der Erlösung gleich wesentlich Beides ein [an sich] sittliches und ein religiöses, wie dieß schon an sich im Begriffe der Normalität des menschlichen Lebens liegt. (§. 114.) Die Tendenz des Erlösers geht grade dahin, mit der Sünde selbst auch das durch sie kausirte (§. 477. 501.) Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen aufzuheben. Und wenn anders in dem zweiten Adam eine wirkliche Erlösung gegeben ist, so muß dem von ihm ausgehenden Leben auch das Vermögen dazu beiwohnen, die Herstellung der absoluten Kongruenz des Sittlichen und des Reli=

giösen im Wege einer geschichtlichen Entwickelung allmälig zu realisiren.

§. 563. In der christlichen Lebensentwickelung, sei es nun die der christlichen Menschheit oder die des christlichen Individuums, fallen daher, je näher ein Punkt der Entwickelungsreihe dem Anfange liegt, desto mehr, je näher er dem Ende liegt, desto weniger Sittliches und Religiöses, Sittlichkeit und Frömmigkeit auseinander.

§. 564. Da die Erlösung unmittelbar als Versühnung der menschlichen Sünde wirksam wird, also in ihrem Wirksamwerden auf den Menschen unmittelbar von einer eigenthümlichen Modifikation seines Verhältnisses zu Gott, und zwar von der Richtigstellung dieses seines Verhältnisses zu Gott, mithin bestimmt von der religiösen Seite ausgeht: so hebt die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, primitiv von der religiösen Seite an, und das christliche Leben ist von vornherein überwiegend unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, mit entschiedenem Zurücktreten der an sich sittlichen. Je weiter aber die Entwickelung sich vollzieht, desto bestimmter tritt auch die an sich sittliche Seite an ihm ausdrücklich hervor, und desto vollständiger setzt sie sich mit der religiösen in's Gleichgewicht, bis endlich beide schlechthin in einander sind und sich gegenseitig decken. Auch dieß gilt gleichmäßig von dem Geschlechte im Ganzen und von dem Individuum.

§. 565. Da einerseits die sittliche Entwickelung ihrem Begriffe zufolge (s. §. 134. ff.) schlechterdings die Gemeinschaft zur Bedingung ihrer Normalität hat, und andererseits die erlösende Einwirkung des erhöhten Erlösers auf die menschlichen Einzelwesen durch eine für diese stattfindende bestimmte Vermittelung bedingt ist, welche nur als eine äußere und geschichtliche denkbar ist, also die Kontinuität einer geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung voraussetzt, diese aber nur vermöge einer sie tragenden Gemeinschaft, an der sie ihr eigenthümliches Organ hat, möglich ist: so ist eine (in beiden Beziehungen) wesentliche Aufgabe des Erlösers die Begründung und Entwickelung einer eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung, d. h. einer Gemeinschaft, in welcher das die Entwickelung bestimmende Princip das erlösende Princip selbst, und deren Entwickelung daher nichts

Anderes ist als eben die geschichtliche Entfaltung der Wirksamkeit der in dem Erlöser selbst liegenden erlösenden Kraft in stätiger Annäherung an ihre volle Intensität und Extension. Dem Begriffe einer solchen Gemeinschaft zufolge muß als das Princip derselben der Erlöser selbst gedacht werden, sofern er das alle übrigen menschlichen Einzelwesen specifisch integrirende und sie durch die Verknüpfung mit sich auch unter einander verbindende menschliche Individuum ist (§. 553.). Ihrem Begriffe entspricht sie nur als die extensiv und intensiv absolute menschliche Gemeinschaft; und sie als diese zu realisiren liegt daher nothwendig in der Tendenz des Erlösers. Zu einer solchen Gemeinschaft der Erlösung hat nun auch der Erlöser schon in den Tagen seines Fleisches den geschichtlichen Grund gelegt (§. 544.); kraft seiner Erhöhung besitzt er dann das absolute Vermögen, auf wirksame Weise ihre Erhaltung zu sichern, ihre Entwickelung zu leiten, und sie im stätigen Fortschritte dem Ziele ihrer Vollendung entgegen zu führen. In dieser Gemeinschaft der Erlösung gibt sich Gott mittelst des Erlösers allmälig sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Kreatursphäre [dieß will aber nicht etwa heißen: in diesem sinnlichen irdischen Dasein], und so ist sie als das Reich des Erlösers wesentlich auch das (irdische) Reich Gottes und, da die kreatürliche Welt als von Gott realiter erfüllt eben der Himmel ist, in ihrer Vollendung wesentlich das (irdische) Himmelreich.

§. 566. Dieses Reich Gottes ist das konkrete höchste Gut*), nämlich in seiner Vollendung, also als das thatsächliche vollständige Wiedergeborensein der in sich selbst vollständigen Menschheit aus der Materie (dem Fleische) in den (heilig-guten) Geist durch den Erlöser oder, was damit gleichbedeutend ist, das vollständige Von dem Erlöser angeeignetsein der Menschheit, ihr vollständiges Sein Leib geworden sein. Dieses höchste Gut hat aber zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein anderes Gut, welches das eigentlich primitive Gut des Reiches Gottes selbst ist, nämlich als objektives das Menschgewordensein Gottes in dem Erlöser, d. i. das in einem einzelnen menschlichen Individuum thatsächlich gegebene absolute Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit, mit der dann

*) Matth. 6, 33.

zugleich die reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes überhaupt mitgesetzt ist, — und als subjektives die Wiedergeburt durch den Erlöser, d. i. die kraft der Einwirkung des Erlösers in dem menschlichen Einzelwesen in subjektiver Weise wirksam gewordene reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in ihm.

§. 567. In dem Reiche Gottes tritt die Erlösung der Welt (s. §. 513.) gegenüber als geschichtliche Macht auf. Es ist daher in seiner Wirksamkeit unbedingt auf die Ueberwindung der Welt gerichtet. Alle von dem Erlöser der Welt wieder abgewonnenen sittlichen Güter schließt es organisch in sich zusammen, und außerhalb desselben gibt es kein wirkliches sittliches Gut und kein wirkliches sittliches Gutes. (s. §. 560.) Die Aufhebung des Reiches der Welt oder die Rückgängigmachung der alten sündigen Entwickelung der Menschheit und die Erbauung des Reiches Gottes oder die Bewerkstelligung einer neuen normalen Entwickelung derselben sind nur zwei verschiedene Seiten Eines und desselbigen Processes oder Einer und derselbigen Wirksamkeit des Erlösers, die nie auseinander fallen können.

§. 568.*) [Ungeachtet nun dem Erlöser das Vermögen zur vollständigen Ueberwindung der Sünde beiwohnt, so steht es doch nicht in seiner Gewalt allein, alle empirisch vorhandenen menschlichen Einzelwesen sich und seinem Reiche zuzueignen. Sondern] wegen der dem Menschen einwohnenden Macht der Selbstbestimmung trifft der Erlöser in seiner auf die Welt und ihre Aufhebung gerichteten geschichtlichen Wirksamkeit innerhalb des Bereiches dieser selbst überall auch solche menschliche Individuen, die sich gegen seine Erlösung unempfänglich verhalten und seiner erlösenden Einwirkung auf sie positiv widerstreben, bald mehr, bald minder beharrlich. Ja eben aus demselben Grunde muß sogar der Fall als möglich gesetzt werden, daß einzelne menschliche Individuen in ihrem Widerstreben gegen seine erlösenden Einwirkungen schlechthin verharren.

§. 569. Somit ist das Reich des Erlösers in seiner geschichtlichen >Erscheinung und< Entwickelung zu denken, als innerhalb

*) Vgl. Mehring, Relsphilos., S. 522 f.

seines geschichtlichen Bereiches neben den für die Erlösung wirklich empfänglichen und wirklich in dem Proceß der subjektiven Aneignung derselben begriffenen Individuen [möglicherweise] auch für die Erlösung unempfängliche und derselben positiv widerstrebende in sich befassend, also als aus wirklich (wenn auch nur relative) christlichen und aus unchristlichen und mehr oder minder widerchristlichen Individuen gemischt.

§. 570. Da die fortschreitende Entwickelung des Reichs des Erlösers wesentlich zugleich eine stätig fortschreitende Offenbarung der absoluten Wahrheit und Vollkommenheit dieses ist: so wird innerhalb des Bereiches der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers der Widerstand der menschlichen Individuen gegen ihn je länger desto mehr ein positiv böser. Die Bösen werden je länger, desto böser,*) so wie auch umgekehrt die Guten je länger desto besser werden; und mit dem Eintritt der Vollendung des Reichs des Erlösers, und mithin auch der vollen Offenbarung dieses letzteren, ist das Widerstreben der auch dann noch die Erlösung verneinenden das absolute, die Bösheit des Bösen innerhalb seines geschichtlichen Bereiches (der aber dann die vollständige Gesammtheit der Nationen umfaßt,) die absolute. Bis zu diesem Zeitpunkt hin jedoch kann kein menschliches Individuum als schlechthin unempfänglich für die Erlösung angesehen werden.

§. 571.**) [Den soeben als möglich angenommenen Fall hier überall als wirklich vorausgesetzt begreift der geschichtliche Entwickelungsproceß der christlichen Menschheit wesentlich je länger desto mehr eine Ausscheidung der eigentlich widerchristlichen Elemente aus ihrem Umfange mit in sich]***). In demselben Verhältnisse, in welchem die christliche Gemeinschaft sich allmälig als christliche vollendet, [und

---

*) Offenb., 22, 11.

**) ›Mehring, Religionsphilos., S. 515—521.‹

***) 1. A.: Das Reich des Erlösers kann sich ohne die vollständige Ausscheidung dieser ihm fremdartigen Elemente aus seinem äußeren Bereiche nicht geschichtlich vollenden (vgl. auch unten §. 592). Es muß daher dem Erlöser die Macht und die wirksame Tendenz beiwohnen, sein Reich von den beharrlich für ihn undurchdringlich bleibenden Elementen, welche durch einen geschichtlichen Zusammenhang äußerlich in dasselbe hineinverflochten sind, mehr und mehr zu reinigen, und die schlechthin beharrlich widerstrebenden Individuen innerhalb desselben letztlich vollständig auch aus seinem äußeren Bereiche aus-

also auch in ihrem Schooß die dem christlichen Princip beharrlich widerstrebenden Individuen immer mehr sich in einen positiven Gegensatz gegen dieses stellen müssen:] setzt sie auch aus sich heraus eine immer größere Masse antichristlicher Stoffe ab. Je vollständiger aber diese aus der äußeren Verbindung mit der christlichen Menschheit eliminirt werden, desto mehr streben sie, sich unter einander zu einer Gemeinschaft zu organisiren, zu einem Reiche des Bösen oder antichristlichen Reiche, dem Reiche der Erlösung und des Erlösers gegenüber. Natürlich kann es nur allmälig von einer Mehrheit anfangs vereinzelter Ansatzpunkte aus in die Einheit zusammengehen. Je mehr dieses antichristliche Reich sich konsolidirt, desto ausgesprochener entspinnt sich zwischen ihm und der christlichen Gemeinschaft ein unversöhnlicher Kampf. Während anfänglich, solange die widerchristlichen Elemente noch in trüber Mischung mit den christlichen verworren (im Einzelnen und im Ganzen) im Schooße der christlichen Gemeinschaft selbst arbeiteten, diese von *inneren* Kriegen zerwühlt wurde, haben sich mit der Organisation des antichristlichen Reichs beiderlei der Natur nach einander kontradiktorisch entgegengesetzte Stoffe auch äußerlich klar geschieden, und stehen nun in dieser Geschiedenheit einander in offenem Streit gegenüber als zwei einander schlechthin negirende Gemeinschaften. Ein Kampf, der sich um so höher spannt, je mehr beide Reiche sich ihrer Vollendung annähern, welches gleichmäßig geschieht.

Anm. Eine *ausgesprochene* Sonderung dieser beiden Reiche kann erst von dem Zeitpunkt an eintreten, da es zum klaren und allgemeinen Bewußtsein in der Christenheit darum kommt, daß das Christenthum seinem Wesen nach schlechthin nichts anderes ist als die reine und vollkommen entwickelte (religiös-sittliche) Humanität selbst, > überh. da das *wahre* Wesen des Christenthums für das Bewußtsein der christlichen Menschheit *notorisch* geworden ist. <

---

zustoßen. Diese Macht und Tendenz macht er denn auch von Anfang an geltend. Eine stätig sich steigernde Ausscheidung der widerchristlichen Elemente aus dem Umfange der christlichen Gemeinschaft ist das naturnothwendige Resultat des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der christlichen Menschheit. Dieser ist wesentlich unmittelbar zugleich ein wirksamer Reinigungsproceß der christlichen Menschheit von allem Widerchristlichen in kontinuirlich wachsender Extension und Intensität.

§. 572. Nach §. 554. kann das Reich der Erlösung oder das Reich Gottes seine Vollendung nicht früher erreichen, bevor nicht die in dasselbe als wirklich der Erlösung persönlich theilhaftig aufgenommenen menschlichen Einzelwesen in ihrem schlechthin organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen.

§. 573. Das Reich Gottes ist nach §. 562. wesentlich beides, religiöse und sittliche Gemeinschaft, und in seiner Vollendung kann es nur als das absolute Zusammenfallen der (extensiv und intensiv) absoluten religiösen und der (extensiv und intensiv) absoluten sittlichen Gemeinschaft gedacht werden. Auf diesen Punkt hin tendirt als auf seinen Vollendungspunkt seine geschichtliche Entwickelung.

§. 574. Da die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, primitiv von der religiösen Seite ausgeht, und mithin das neue christliche Leben ursprünglich unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt und sich seiner selbst zunächst *nur* nach seiner religiösen Seite wirklich bewußt ist (§. 564.): so tritt auch an der Gemeinschaft der Erlösung ursprünglich bestimmt die religiöse Seite hervor, und sie *allein* ausdrücklich, und das Reich Gottes setzt sich selbst *primitiv* als *religiöse* Gemeinschaft, und zwar als *ausschließlich* und *lediglich* religiöse Gemeinschaft, d. i. als *Kirche*. Dieß ist überdieß auch eine unumgängliche *geschichtliche* Nothwendigkeit. Da nämlich bei dem Eintritt der Erlösung in die Geschichte die allgemeine an sich sittliche Gemeinschaft, d. i. die staatliche, infolge ihrer verkehrten Entwickelung und ihrer Depravation zu einem Reich des Bösen (§. 512.), für die Einwirkungen der Erlösung noch unempfänglich ist, ja das neue geschichtliche christliche Princip gradezu feindselig zurückstoßen und aus ihrem Bereiche ausschließen muß: so kann die christliche Gemeinschaft sich nicht anders konstituiren als ihr gegenüber, d. h. *im Gegensatz gegen sie* als die Welt, mithin nur als *nicht*-staatliche (d. h. aber überhaupt *nicht*-sittliche), sondern *lediglich* religiöse Gemeinschaft. Das Reich Gottes bildet sich also geschichtlich primitiv als *die christliche Kirche*.

§. 575. Diese Form der Gemeinschaft, die Kirche, kann, beides ihrer Idee und ihrer Verwirklichung nach, erst innerhalb des Gebietes

der Erlösung auftreten (vgl. oben §. 506.). Denn nur wenn die Frömmigkeit in ihrer vollen Wahrheit gegeben ist, kann auch ihre absolute Selbständigkeit, ihre absolute Unabhängigkeit von allem Materiell-Natürlichen, ihre absolute Macht, sich von allen materiell-natürlichen Substraten und Bedingungen loszubinden, an denen und mit denen zusammen sie sich in ihrem unmittelbaren Gegebensein vorfindet, einerseits wirklich vorhanden sein und andererseits zum Bewußtsein kommen. Ebenso ist aber auch erst mit dem Dasein der Kirche eine wirklich geschichtliche Wirksamkeit des erlösenden oder christlichen Principes eingetreten und der endliche vollständige Erfolg desselben gewährleistet. Beginnen muß die von dem Erlöser ausgehende neue Gemeinschaft ihre Entwickelung unter der Form der Kirche, und die geschichtliche Erscheinung dieser letzteren ist ein unendlich bedeutsames Entwickelungsmoment im Reiche Gottes.

§. 576. Nichts desto weniger ist die kirchliche Form, weil sie die rein und ausschließlich religiöse und mithin eine nur einseitige Form des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft ist, wie überhaupt dem Begriff des normal vollendeten menschlichen Lebens, ebensowohl wie es religiöses als wie es sittliches Leben ist, so ebendeßhalb namentlich auch dem Wesen des von der Erlösung ausgehenden neuen christlichen Lebens und seiner Gemeinschaft in ihrer Vollendung wesentlich unangemessen.

§. 577. Da einerseits das christliche Leben seinem Begriffe nach eben nur das menschliche Leben als solches in seiner absoluten Reinheit und in der vollständigen Entwickelung aller in ihm primitiv prädisponirten Funktionen, also das schlechthin normal und schlechthin vollständig entwickelte menschliche (religiös-sittliche) Leben, und ebendeßhalb das absolute Ineinandersein des Religiösen und des Sittlichen ist (§. 561. 562.), — andererseits aber die an sich seiende und natürlich angeborene Form des menschlichen Lebens als solchen der Staat ist, und diesem seinem Begriffe zufolge gleich wesentlich wie die sittliche Bestimmtheit auch die religiöse eignet, und zwar in seiner normalen Entwickelung durchgängig, so daß bei dieser in ihm sittliches Leben und religiöses schlechthin zusammenfallen, und in seiner Vollendung auch sittliche Gemeinschaft und religöse (§. 435. 436.): so kann die dem christlichen Leben und der christlichen Gemeinschaft in ihrer

Vollendung wirklich und specifisch entsprechende Form nur der vollendete christliche Staat sein.

§. 578. Wiewohl daher die christliche Gemeinschaft (das Reich Gottes) nicht als Staat anheben kann, sondern nur als Kirche (§. 574.), so ist doch das nothwendige Resultat ihrer eigenen Lebensentwickelung die allmälige Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche (politische).

1. A. §. 409. Die vier besonderen Hauptformen der religiösen Gemeinschaft kommen in dem Kultus für sich allein nicht alle in gleichem Maße zu ihrer Realisation. Ein stark hervortretendes Element desselben bildet der Natur der Sache nach die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens, die Gemeinschaft des Andächtigseins und des Kontemplirens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der ▹Gottesahnung◃ *) und der Gottesanschauung. Da das eigenthümlich geeignete Darstellungsmittel für sie die Kunst ist, so ist diese ein für den Kultus, um sich zu gestalten, unentbehrliches Element. Der Kultus kann sich auch nicht lediglich auf die unmittelbare Kunst beschränken, sondern bei fortschreitender Entwickelung muß er auch die mittelbare in seinen Dienst mit hineinziehen. Keins von beiden Kunstelementen darf aber in ihm das andere unterdrücken, und je harmonischer sie beide zusammenwirken, desto vollendeter ist nach dieser Seite hin der Kultus. Ebenso bietet derselbe der Gemeinschaft des religiösen universellen Erkennens, der Gemeinschaft des Theosophirens und des Weissagens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Erleuchtung und des Wortes Gottes durch religiöse Belehrung einen weiten Spielraum dar. Nicht minder aber auch der Gemeinschaft des religiösen individuellen Bildens, der Gemeinschaft des Betens, namentlich auch wie es Opfern ist, und des Seligseins mittelst der gegenseitigen Ausstellung der Charismen und des Enthusiasmus. Am wenigsten kann die Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens, die Gemeinschaft des Heiligens und des religiösen Verdienens mittelst der gegenseitigen Uebertragung der Sakramente und der religiösen Verdienste sich im Kultus rein für sich allein auf irgend vollständige Weise vollziehen. Denn im Kultus selbst kann nicht die gemeinschaftliche Heiligung der Welt selbst in's Werk gesetzt werden (es müßte denn diese als eine rein magische vorgestellt werden), sondern es kann in ihm nur eine wirksame Vereinbarung zu ihr stattfinden, theils durch Fest-

*) 1. A.: Andacht.

stellung des bei ihr gemeinschaftlich einzuhaltenden Verfahrens, theils durch gegenseitige Erweckung zum Eifer in ihr.

1. A. §. 417. Bei weiterem Fortschritte ihrer Entwickelung reicht die Kirche mit dem Kultus für sich allein als Realisirung ihres Begriffes nicht mehr aus. Sie baut sich daher auf seiner Grundlage allmälig weiter aus nach ihren wesentlichen besonderen Seiten mittelst eines vierfachen Anbaues an denselben. Auch außerhalb seines Umfanges organisirt sie sich ein kirchliches Kunstleben: eine heilige Kunst, — ein kirchliches wissenschaftliches Leben: eine Theologie, — eine kirchliche Geselligkeit: den Konventikel, überhaupt das religiöse Ordenswesen im weitesten Sinne des Wortes, — und ein kirchliches eigentliches öffentliches Leben: einen Kirchenstaat >mit seiner Hierarchie und< mit seinem besonderen Kirchenrecht und seiner besonderen Kirchendisciplin, welcher letztere dann vermöge des §. 398. den eigentlichen Hauptbau des ganzen Kirchengebäudes bildet. Die gemeinschaftliche Basis aller dieser besonderen Institute und ihr unentbehrlicher Boden bleibt jedoch immer der Kultus.

Anm. Der Konventikel ist die Geselligkeit als rein religiöse. Er ist Gemeinschaft des religiösen Eigenthumes, d. i. der Charismen und der religiösen Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), d. i. des Enthusiasmus, aber dieser rein als solcher, d. h. in völliger Isolirung von dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung als sittlichen. Ungeachtet daher auch der Frömmigkeit die Geselligkeit wesentlich ist, so ist ihr doch der Konventikel nur auf den niederen Stufen ihrer Entwickelung Bedürfniß, nämlich nur in dem Maße, in welchem sie noch mit der Sittlichkeit auseinander fällt oder doch wenigstens der Umfang der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher und der der sittlichen Gemeinschaft sich noch nicht decken. Denn die Vollkommenheit besteht natürlich in der vollständigen Kongruenz und Koinzidenz beider Geselligkeiten, der religiösen und der sittlichen. Der Unterschied von Klerikern und Laien tritt im Konventikel ebenso zurück wie in der gemeinen Geselligkeit der von Obrigkeit und Unterthanen. Bei uns Christen ist der Konventikel nicht etwa die christliche Geselligkeit (gegenüber von einer nichtchristlichen) überhaupt, sondern nur eine besondere Species der christlichen Geselligkeit, nämlich die rein oder lediglich religiöse christliche Geselligkeit.

§. 579. Während in dem Processe der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder des christlichen Princips auf der einen Seite die Kirche sich immer vollständiger ausbaut, christianisirt diese selbst auf der anderen Seite allmälig den Staat und entsäkularisirt ihn. Eben mittelst des Organes der Kirche erzieht sich der Erlöser in seiner kontinuirlich steigenden geschichtlichen Wirksamkeit aus der Welt heraus in zwar sehr allmäliger, aber stätiger Entwickelung eine Vielheit von christlichen Staaten, in denen sich unter der konkreten christlichen Bestimmtheit der Begriff des Staates als solcher auf wesentliche Weise geschichtlich realisirt. Aber in demselben Verhältniß, in welchem dem Erlöser mittelst der Kirche die Christianisirung des Staates gelingt, muß sich die fortschreitende Vollführung des Baues der Kirche als das Princip ihres Unterganges ausweisen. Die Kirche muß, je vollständiger sie sich als solche vollendet, desto mehr eine Fessel des von ihr selbst groß gezogenen christlichen Lebens werden, und indem sie demzufolge sich mit diesem je länger desto ernstlicher überwirft, muß sie nach und nach wieder in sich selbst zerfallen. Dieser ihr Verfall muß naturgemäß damit anfangen, daß sie sich — in offenem Widerspruche mit ihrem Begriff, der gebieterisch ihre absolute Einheit fordert (§. 407.), in eine immer größere Vielheit von besonderen Kirchen zersetzt, die sich gegenseitig befehden. Während nun so die Kirche langsam in sich zusammensinkt, siedelt sich das christliche (religiös-sittliche) Leben und die christliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft nach und nach aus ihr in den Staat (die allgemeine menschliche, d. h. religiös-sittliche Gemeinschaft)*), hinüber, genau in demselben Verhältnisse, in welchem das christliche Princip von ihm immer vollständiger Besitz nimmt. Eben deßhalb kann die christliche Gemeinschaft allmälig die Kirche immer mehr entbehren, und so tritt diese je länger desto mehr in den Hintergrund zurück.

§. 580. >So lange die sittliche oder staatliche christliche Gemeinschaft noch nicht schlechthin vollendet ist, dehnt sich ihr Umfang immer noch nicht bis zu der vollständigen Extension der rein religiösen christlichen Gemeinschaft aus, bleibt also immer noch Kirche zurück neben dem christlichen Staat. Und weiter<: so lange das christliche

*) 1. A.: als solche.

religiös-sittliche Leben ein noch nicht schlechthin normalisirtes ist, — und dieß bleibt es in irgend einem Maße bis zur absoluten Vollendung des Reiches des Erlösers hin, — so lange kongruiren auch in ihm die religiöse Seite und die sittliche als solche noch nicht schlechthin, und decken sich mithin*) die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche oder christlich-staatliche**) noch nicht schlechthin. Ebenso lange fallen also auch schon in dem einzelnen christlichen Volke Kirche und Staat noch irgendwie auseinander, und dauert folglich in ihm noch irgend ein Minimum wenigstens von christlicher Kirche fort. [Sodann aber stehen ja bis zu jenem Punkte hin auch die einzelnen nationalen Staaten, selbst wenn sie wirklich christianisirt und somit durchgreifend zugleich religiös bestimmte wären, unter einander noch immer irgendwie im Verhältnisse der Trennung und der Isolirung, und ist somit auch nach dieser Seite hin das Fortbestehen der Kirche]***) immer noch ein wesentliches Bedürfniß, eben als das alle einzelnen besonderen christlichen Staaten zusammenschlingende gemeinsame Band. (Vgl. oben §. 440.) Ihre Bedeutung und geschichtliche Stellung ist aber von nun an eine wesentlich veränderte, da sie jetzt vorzugsweise nur noch auf dem Nichtzusammenfallen des Umfanges der religiösen und der sittlichen (christlichen) Gemeinschaft bei entschiedenem annäherungsweisem Zusammenfallen und Ineinandersein der (christlichen) Frömmigkeit und der (christlichen) Sittlichkeit beruht, während sie von vorn herein vor Allem auf dem Auseinanderfallen der (christlichen) Frömmigkeit (in der christlichen Kirche) und der (nicht christlichen) Sittlichkeit (in dem nichtchristlichen Staate) selbst beruhte.

*) 1. A.: in dem einzelnen christlichen Staate.

**) 1. A.: selbst abgesehen von der bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung in irgend einem Maße noch zurückbleibenden Differenz ihres Umfanges.

***) 1. A.: Und fürs Andere: »was das Verhältniß der einzelnen christlichen Nationen zu einander betrifft,« so lange die einzelnen nationalen Staaten, auch als wirklich christianisirte und somit zugleich auf durchgreifende Weise religiös bestimmte, gegen einander noch irgendwie im Verhältnisse der Trennung und der Isolirung stehen, mithin der Umfang der »rein« religiösen christlichen Gemeinschaft noch weiter reicht als der der christlich-staatlichen (christlich-politischen), d. h. der christlich-sittlichen, bleibt die (christliche) Kirche immer noch fortbestehen, und ist ihre Fortdauer.

Anm. Innerhalb des geschichtlichen Stadiums, von welchem der Paragraph handelt, gilt die Behauptung, daß die jedesmalige Kirche nicht um ein Haar breit christlicher ist als der jedesmalige Staat. Natürlich sofern beide genau innerhalb desselben geschichtlichen Längen- und Breitengrades liegen.

§. 581. Allein in demselben Maße, in welchem die einzelnen christlichen Staaten sich immer vollständiger von dem christlichen Princip durchdringen und entwickeln lassen, normalisirt sich auch das christliche religiös-sittliche Leben in jedem von ihnen immer vollständiger, und organisiren sie sich zugleich immer mehr unter einander zu einer einheitlichen Totalität, ohne übrigens ihre besondere Individualität und die in dieser begründete Selbständigkeit gegen einander aufzugeben. Es entsteht so allmälig ein allgemeiner christlicher Staatenorganismus. (Vgl. oben §. 442—444.) Da in diesem in seiner Vollendung einestheils das christliche Leben schlechthin normalisirt ist, und folglich die religiöse Seite desselben und die sittliche, mit ihnen aber, weil auf diesem Punkte die Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft schlechthin vollendet ist, auch die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche sich absolut decken, auch ihrem Umfange nach, und anderntheils diese religiös-sittliche christliche Gemeinschaft (die christlich-sittliche Gemeinschaft als zugleich schlechthin christlich-religiös bestimmte) in ihrem absoluten Umfange zu Stande gekommen ist: so gibt es neben ihm für die Kirche keinen Ort mehr. (Vgl. oben §. 449.)

§. 582. [Die Gemeinschaft der Erlösung, von Haus aus Kirche, wird also je länger desto überwiegender Staat. Nichts desto weniger bleibt aber doch auch bis zum Schluß des jetzigen Weltlaufes immer noch ein Rest von Kirche bestehen. Sofern ja bis dahin die an sich sittliche Gemeinschaft und die religiöse sich noch nicht schlechthin decken (sowohl was Sittlichkeit und Frömmigkeit selbst betrifft, als auch, und zwar ganz besonders, was den Umfang der Gemeinschaften beider betrifft), bleibt auch die allumfassende rein und ausschließend religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche immer noch unentbehrlich. Sie hat sich aber gegen das Ende hin wieder völlig auf ihr ursprüngliches Gebiet, den Kultus zurückgezogen, der selbst wieder in den freiesten, aber zugleich gediegensten und einfachsten Formen sich

gestaltet, und der Gegensatz, welcher ihrer Organisation zum Grunde liegt, der Gegensatz von Klerus und Laien, ist ein durchaus fließender geworden. Auch ist jeder Kirchenzwang, wie indirekt er auch immer sei, schlechthin hinweggefallen, in demselben Maße, in welchem jetzt das Bewußtsein, daß alles an sich Sittliche, d. h. alles Staatliche schon an sich selbst *wesentlich* zugleich ein Religiöses ist, ein allgemeines ist. Wenn hiernach die Täuschung je länger desto mehr wegfällt, welche wähnt, daß auch noch in diesem späteren Geschichtsstadium die Kirche christlicher sei als der Staat, gleichwohl aber bis zum Ende der irdischen Geschichte hin Staat und Kirche immer noch nicht *schlechthin* christliche sind: so tritt in diesem späteren Zeitlaufe zu Staat und Kirche nothwendig noch eine Gemeinschaft derjenigen hinzu, welche durch eine weiter geförderte Christlichkeit sich unter einander als ein engerer christlicher Kreis innerhalb des weiteren Kreises des christlichen Staates und der christlichen Kirche verbunden wissen. Diese Gemeinschaft organisirt sich als der *Bund der „freiwilligen Christen"*. Ungeachtet er leicht als Kirche erscheinen kann (weil er alles Gewicht auf die *Christlichkeit* legt), ist er doch nicht wirklich Kirche, weil keine *ausschließend* religiöse Gemeinschaft, wenn er gleich gar wohl auch seinen besonderen und eigenthümlich gestalteten Kultus haben mag. Er ist ein freier Verein und als solcher autonom gegenüber von beiden, dem Staat und der Kirche, und folglich auch nicht an die Grenzen des Einzelstaates gebunden. Aber eben so weit ist er davon entfernt, irgend eine Opposition gegen Staat oder Kirche zu bilden. Vielmehr ist er vorherrschend in praktischer Richtung wirksam, ein freiwilliger Gehülfe beider bei der Arbeit für ihren Zweck, soweit ihm nämlich dieser als der christliche erscheint.

Anm. Christliche *Association*, Vinet.]

§. 583. [Ihre abschließende Vollendung findet die Gemeinschaft der Erlösung aber nicht in diesem sinnlichen (irdischen) Dasein, sondern in dem himmlischen. In jenem kann sie sich nicht vollständig vollenden, weil in ihm theils in Folge des durch die sinnliche Zeugung vermittelten Wechsels der Generationen die Sünde, als sündiger Hang und als Thatsünde, sich in der christlichen Gemeinschaft immer wieder erneuert, — theils immer solche Individuen in ihr übrig bleiben

können, die sich als unempfänglich für die erlösende Gnade erweisen, vermöge der ihnen zustehenden Macht der Selbstbestimmung. Nichts desto weniger aber können die Elemente, welche zur Vollendung des Reiches der Erlösung als eines himmlischen erfordert werden, also die Elemente des höchsten Gutes, wie es näher das christliche ist, alle nur in diesem sinnlichen Leben, oder wenigstens doch auf der Grundlage desselben, erzeugt werden, weil sie nämlich alle sittliche sind. Die Vollendung des Reiches der Erlösung fällt daher zwar nicht mehr in die Geschichte der sichtbaren, sinnlichen irdischen Welt, sondern gehört der unsichtbaren, übersinnlichen Welt an; allein sie kann sich in dieser schlechterdings nur mittelst jener und des ihre Entwickelung durchführenden geschichtlichen Processes vollziehen.]

§. 584. [Hiernach kommt es zu keinem wirklichen Abschluß der sinnlich-irdischen Geschichte, sondern nur zu einem plötzlichen Abbruch derselben, — zu keiner Vollendung der menschlichen Dinge in dem sinnlich-irdischen Dasein, sondern ehe ihr Ausbau in diesem vollendet ist, weist es sich auch geschichtlich aus, daß dieser Bau in Wahrheit doch nur ein Baugerüst war für einen Bau auf einem anderen Boden, nämlich auf dem der übersinnlichen Welt. Es kommt sonach auch weder zu einem vollständig und vollendet christlichen Staat, noch zu einem vollendeten allgemeinen christlichen Staatenorganismus, und folgeweise auch nicht zu einem vollständigen Wegfall der Kirche*).]

*) 1. A. §. 591.: Die Verwirklichung dieses allgemeinen christlichen Staatenorganismus kann nur das Resultat davon sein, daß in allen einzelnen nationalen Staatsgemeinschaften das Princip der Erlösung seine Wirksamkeit schlechthin entwickelt und alle einzelnen Punkte vollständig durchdrungen hat.

1. A. §. 592.: Zu einer solchen Vollendung der einzelnen nationalen christlichen Staaten in sich selbst kraft ihrer vollständigen Durchdringung und Entwickelung durch das christliche Princip kann es aber nicht kommen ohne eine schlechthin vollständige Sekretion aller für dieses Princip beharrlich unempfänglichen und demselben beharrlich widerstrebenden, also aller eigentlich widerchristlichen menschlichen Einzelwesen aus ihnen und sofern sich diese antichristischen Individuen unter sich zu Gemeinschaften, also zu antichristischen Reichen organisirt haben, diese aber letztlich wieder zu einer höheren Einheit, zu einem allgemeinen antichristischen Reiche, auch dieses aus jedem äußeren Zusammenhange mit ihnen. Auch von dieser Seite her zeigt es sich daher von Neuem (vgl. oben §. 581., 2. A. §. 571.), daß es zur absoluten Vollendung wie der sittlichen Entwickelung der erlösten Menschheit so auch des

§. 585. [Der abbrechende Abschluß der sinnlich-irdischen Geschichte kann nicht eher eintreten, bevor nicht in ihrer Werkstatt das Material, aus welchem der Erlöser das vollendete himmlische Reich der erlösten Menschheit erbaut, vollständig fertig gearbeitet worden ist. Sein Eintritt ist folglich bedingt durch das vollständige Zustandegekommensein aller sittlichen Güter. Er kann nicht früher erfolgen, bevor nicht die Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit sich nach allen ihren wesentlichen Seiten und Momenten über alle in ihrem Begriffe liegenden Stufen hinweg vollzogen hat, und zwar (was übrigens schon in jenem liegt), als eine schlechthin normalisirte. Die objektive sittliche Aufgabe muß zuvor vollständig gelöst sein innerhalb des Kreises der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung durch den an der irdischen materiellen Natur vollständig vollzogenen Erkenntniß- und Bildungsproceß. Insbesondere muß also auch zuvor einerseits die Gesammtheit aller National-Individualitäten mit eingesammelt sein in das geschichtliche Reich der Erlösung durch das in irgend einem Maße erfolgreiche Missioniren des Christenthumes unter allen Völkern des Erdkreises, und andererseits die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen vollständig zusammengebracht sein in der Gemeinde der Erlösten. Wann diese Bedingungen vollständig realisirt seien, das kann nur der Erlöser beurtheilen, der von seiner alles überragenden Höhe herab das Ganze seines Reiches überschaut, und nur er kann daher den Zeitpunkt erkennen, in welchem dem gegenwärtigen Weltlauf sein Ende zu setzen ist.]*)

Reiches Gottes vor der vollständigen Ausscheidung aller beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereiche der geschichtlichen Herrschaft des Erlösers, also der christlichen Menschheit, nicht kommen kann.

*) 1. A. §. 593.: Diese Ausscheidung kann auf schlechthin vollständige Weise nur durch den Erlöser selbst (natürlich in seiner Einheit mit den ihm schlechthin organisch angeeigneten bereits vollendeten Erlösten, die überhaupt von ihm unzertrennlich sind, vgl. Joh. 12, 26. C. 14, 3. C. 17, 23. Phil. 1, 23. C. 3, 20.) bewirkt werden. Denn ihm allein wohnt die zu ihr erforderliche sowohl >Totalüberschau seines Reiches und< Kenntniß des Innern aller menschlichen Einzelwesen als auch kosmische Macht schlechthin bei.

1. A. §. 594.: Sie kann aber auch durch ihn nicht früher geschehen, bevor nicht die Bedingungen dazu eingetreten sind. Diese sind einmal, daß die

§. 586. [Sobald die Bedingungen des Abschlusses gegeben sind, so erfolgt dieser; er kann aber durch nichts anderes geschehen als durch die vollendete Offenbarung des Erlösers gegenüber von der Welt, die ihm auch bis dahin noch den Glauben verweigert hat. Dieser Welt aber kann der Erlöser sich, so gewiß sie für die Erweisungen seines Geistes unempfänglich ist, nicht anders mit Evidenz wahrnehmbar machen als vermöge eines sinnlichen Mediums. Der Abschluß des gegenwärtigen irdischen Weltlaufs geschieht mithin durch die sinnliche Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit.]*)

Gemeinschaft der thatsächlich (persönlich) Erlösten durch die den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen wirklich erfüllt ist, — und fürs Andere, daß die geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes so weit gediehen ist, daß in ihm, nachdem die gesammte Menschheit christianisirt ist (Matth. 24, 14. Marc. 13, 10. Vgl. Luc. 24, 47. ApG. 1, 8. Joh. 10, 16.) alle wesentlichen Gestaltungen und Momente der sittlichen Idee oder genauer alle wesentlichen Elemente des sittlichen Gutes realisirt sind, und also zu seiner absoluten Vollendung sonst nichts mehr fehlt als eben jene Sekretion der für die Erlösung auf schlechthin beharrliche Weise unempfänglichen aus seinem äußeren Umfange und dem äußeren Zusammenhange mit ihm. Denn — das letztere angehend — erst auf diesem Punkte der Entwickelung des Reiches des Erlösers ist ja die Unempfänglichkeit für die Erlösung als eine absolute erwiesen, auf ihm aber allerdings auf schlechthin unfehlbare Weise (s. oben §. 580., 2. A. §. 570.). Und die erstere Bedingung betreffend, so kann ja das Reich des Erlösers seine Vollendung nicht früher erreichen, bevor nicht die in dasselbe als wirklich für sich selbst der Erlösung theilhaftig aufgenommenen menschlichen Einzelwesen in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen (§. 123. 124. 2. A., §. 134. 135.). Weßhalb denn auch die zweite Bedingung selbst wieder durch die erste bedingt ist.

*) 1. A. §. 595.: Sobald diese beiden Bedingungen gegeben sind, tritt die Ausscheidung der beharrlich für die Erlösung unempfänglichen Individuen unter dem in diesem Zeitpunkt sinnlich lebenden Geschlecht der Menschheit aus dem äußeren Umfange des irdischen Reiches Gottes durch den Erlöser selbst unfehlbar ein. Sie kann von ihm nur vermöge eines absoluten Machtakts, d. h. einer Wunderwirkung vollzogen werden, »und näher« nur vermöge einer sinnlich wahrnehmbaren Einwirkung auf die dann sinnlich lebende Menschheit, da ja der Erlöser sich den für seinen Geist schlechthin unempfänglichen nicht anders unzweideutig erkennbar machen kann als mittelst des sinnlichen Augenscheins, also nicht anders als mit Hülfe eines sinnlichen Mediums So erfolgt denn jene letztlich durchgreifende Krisis mittelst der sinnlichen Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit.

§. 587. Diese Wiedererscheinung des Erlösers ist unmittelbar zugleich die Wiedererscheinung derjenigen von den bereits abgeschiedenen des Heils der Erlösung persönlich theilhaftig gewordenen menschlichen Einzelwesen, welche infolge ihrer schon vollständig vollendeten Wiedergeburt, d. h. der schon vollständig vollendeten Ausreifung ihres heilig geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) bereits auferstanden und in den Leib des Erlösers schlechthin eingegliedert sind (S. unten §. 793. 794.). Eben weil sie sonach von dem Erlöser schlechthin unzertrennlich sind, ist seine Wiedererscheinung unmittelbar zugleich auch die ihrige*).

Anm. Es ist dieß das, was die Apokalypse „die erste Auferstehung" nennt: 20, 4—6. Dabei ist es sehr bemerkenswerth, daß diese Stelle, ungeachtet sie ausdrücklich sagt: *αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*, doch mit keiner Sylbe von einer Auferstehung oder einem Wiederaufleben derjenigen spricht, welche sie dieses Vorzugs theilhaftig werden läßt, sondern bloß davon, daß sie, nachdem der wiedererschienene Erlöser den Drachen sammt seinem Anhange besiegt hat (19, 11 bis 20, 3), die für sie bereiteten Throne einnehmen. Sie sind also schon vor dem hier mit dem Namen der ersten Auferstehung bezeichneten Zeitpunkte auferstanden. S. auch Joh. 3, 18. C. 5, 24. 25. C. 11, 25. 26.

§. 588. [Es tritt also am Schluß des gegenwärtigen Zeitlaufs noch einmal eine sinnliche Gegenwart des Erlösers — und seiner vollendeten Erlösten — ein, und ein Reich des Erlösers auf der gegenwärtigen Erde, — das s. g. tausendjährige Reich. Sofern seine Theilhaber als vollendete Geister auch über die äußere materielle Natur die volle Macht besitzen, welche im Begriffe des Geistes selbst liegt: muß der Zustand in demselben zugleich als ein Zustand vollendeter Herrschaft über die äußere materielle Natur, und somit auch sinnlicher Herrlichkeit, nur freilich einer schlechthin heiligen, gedacht

---

Anm. Nicht seine reale Gegenwart auf Erden (denn diese ist eine ununterbrochene schon von seiner Erhöhung an, s. oben §. 561., 2. A. §. 552.), ist das Neue, welches jetzt eintritt, sondern die sinnliche ▸(vgl. Matth. 26, 29. Luk. 22, 16. S. auch Matth. 8, 11 und a. St. m.)◂ Wahrnehmbarkeit dieser seiner (geistigen) Gegenwart auf Erden.

*) 1 Thess. 4, 14, 16.

werden. Das tausendjährige Reich ist seinem Begriffe zufolge ein Reich der Wunder.]*)

§. 589. [Die Aufgabe dieses Reiches der Herrlichkeit ist die definitive Besiegung der antichristlichen Mächte und des antichristischen Reiches, das jetzt, im Bunde mit dem Reiche der Finsterniß, seine letzten Kräfte zusammen nimmt in verzweifeltem Kampf].**)

§. 590. Infolge der vollständigen Ausscheidung der beharrlich widerchristlichen Individuen aus der christlichen Menschheit durch den in seiner Herrlichkeit wunderbar wiedererschienenen Erlöser vollendet sich die Entwickelung seines Reiches auf Erden vollends abschließlich. Es kommt nun zum vollendeten Reiche Gottes auf Erden. Denn jener allgemeine christliche Staatenorganismus vollzieht sich jetzt zu absoluter Vollendung, indem er sich unter Einem Haupte schlechthin organisch zusammenfaßt. Dieses Haupt desselben ist nämlich eben der in seiner Verherrlichung wiedererschienene Erlöser. Er ist jetzt „der König aller Könige und der Herr aller Herren"***), und alle Reiche der Erde sind sein geworden†). In diesem nun vollendeten christlichen Staatenorganismus hat sich kraft der Erlösung die christliche Gemeinschaft auf die ihrem Begriff schlechthin entsprechende Weise realisirt, das Reich Gottes sich schlechthin vollendet, und die sittliche Aufgabe ist hiermit schlechthin gelöst.

§. 591. Eben hiermit ist nun aber auch die bei der Wiedererscheinung des Erlösers sinnlich lebende christliche Generation in ihrer

*) 1. A. vgl. unten zu §. 598.

**) 1. A. §. 597.: Indem die Wiedererscheinung des Erlösers die Ausscheidung der schlechthin beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereiche der christlichen Menschheit vollzieht, ist sie unmittelbar zugleich auch die Ein für allemal entscheidende Besiegung der antichristischen Macht und des antichristischen Reiches und die Vernichtung derselben. (2 Thess. 1, 7—10. C. 2, 8. Offenb. 19, 11—20, 3.) Sie ist aber näher die Elimination aller dieser schlechthin beharrlich widerchristlichen menschlichen Individuen von der Erde überhaupt (Offenb. 19, 20. C. 20, 2. 3. 10. 15.), da die vollendete Lösung der sittlichen Aufgabe und mithin auch die Vollendung des Reiches des Erlösers das Zugeeignetsein der ganzen irdischen äußeren materiellen Natur an die Menschheit zu ihrer Voraussetzung hat. (Vgl. §. 207—211., 2. A. §. 245.)

***) Offenb. 19, 16.

†) Offenb. 19, 6. Dann geht Joh. 10, 16 in letzter Beziehung in Erfüllung.

sittlichen Entwickelung schlechthin vollendet, d. h. aber näher schlechthin gut und heilig vergeistigt. Sie ist in allen ihren Gliedern wirklicher (nicht mehr bloß annäherungsweiser) Geist geworden. Es kann ihr also die materielle Verkleidung, die sie noch an sich trägt, ausgezogen werden; ihr geistiger Naturorganismus (beseelter Leib) ist unter derselben ausgereift, und sie ist also fähig, als reiner Geist zu leben. Damit tritt nun die Verwandlung der dann noch sinnlich lebenden christlichen Individuen*) ein. So vergeistigt werden die Glieder der letzten menschlichen Generation jedes an seinem eigenthümlichen Ort dem großen Organismus der Erlösten (dem „Leibe des Erlösers"), eingegliedert, der mit dem Erlöser zugleich wiedererschienen ist (§. 587.) und eben durch diese Ergänzung sich vollends schlechthin vollendet. Der Erlöser hat sich nunmehr die Menschheit vollständig zugeeignet, und beseelt sie in allen ihren Punkten schlechthin. Der Erlöser ist jetzt schlechthin die Menschheit geworden, und die Menschheit schlechthin der Erlöser; und nun ist auch die Menschwerdung Gottes in dem Erlöser auf schlechthin abschließende Weise vollendet. (S. oben §. 554.)

§. 592. Für die nunmehr vollständig vergeistigte erlöste Menschheit, für dieses Reich reiner Geister bedarf es keines materiellen (sinnlichen) Offenbarungsmittels mehr. So thut sich denn unmittelbar zugleich auch von dem Erlöser und seinen schon früher vollendeten Erlösten alles wieder ab, was an ihrer Wiedererscheinung materieller (sinnlicher) Art war, und es bleibt nur ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Eben diese ist die absolute Vollendung der Wiedererscheinung des Erlösers

Anm. Es verhält sich also mit der sinnlichen Erscheinungsform des Erlösers bei seiner Wiederoffenbarung ganz ähnlich wie mit seiner Wiederannahme seines sinnlichen Naturorganismus nach seiner Auferstehung, die ja auch — als bloß ökonomische — eine nur ganz transitorische war. S. oben §. 551. Anm. Vgl. ApG. 1, 11.

§. 593. Mit der Wiederauflösung der materiellen äußeren irdischen Natur sind innerhalb der irdischen Weltsphäre für alle nicht wirklich geistigen Kreaturwesen die Bedingungen des Seins hinweggefallen. Die bis dahin, weil sie nicht als Geister vollendet waren,

*) 1 Cor. 15, 51. 52. 1 Theff. 4, 14—17. Vgl. auch 2 Cor. 5, 1. ff.

dem Todtenreich anheimgefallenen menschlichen Einzelwesen (s. §. 471.) finden vonnunan in diesem, weil es selbst, als eine nur materielle Oertlichkeit, die Zerstörung erfahren hat*), keine Stelle mehr. Das Todtenreich gibt die bisdahin noch in ihm zurückgebliebenen menschlichen Individuen heraus.

Anm. Dieß ist die s. g. zweite Auferstehung, die Auferstehung zum Gericht: Offenb. 20, 11—15. Joh. 5, 28. 29.

§. 594. Diese aus dem Todtenreich entlassenen sind nunmehr reif für die letztliche Entscheidung ihres Geschickes, für das Endgericht. Ein Umschwung ihrer persönlichen Entwickelung ist hinfort nicht mehr denkbar, weil die äußeren Entwickelungsimpulse jetzt alle erfolglos an ihnen erschöpft sind. Der Kreis der Entwickelung der irdischen Schöpfung ist ja nun vollständig abgerollt vor ihnen, das Erlösungswerk hat vor ihnen den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit und somit zugleich die ganze Herrlichkeit der Heiligkeit, Weisheit, Macht und Gnade Gottes entfaltet. Auch ist die Unmöglichkeit, den göttlichen Erlösungsrathschluß zu vereiteln, jetzt zu absoluter Evidenz gebracht. Wer durch dieß alles sich nicht hat gewinnen lassen für das Reich der Erlösung, wer sich auch jetzt noch nicht bewogen findet, zu dem Gott der Gnade in demüthiger Reue seine Zuflucht zu nehmen, für den gibt es hinfort überhaupt kein Motiv und kein Mittel der Bekehrung mehr, das noch an ihm versucht werden könnte, — er ist schlechthin und auf immer ungewinnbar für die Erlösung. So ist denn die Auferstehung der bis dahin noch im Tode gebliebenen zugleich ihre Auferstehung zum Gericht. Ihr Richter ist auch bereits zur Stelle; der verherrlichte Erlöser in seiner Einheit mit der bereits vollendeten erlösten Menschheit, — er, der nun enthüllt ist in seiner ganzen Gnade und Wahrheit, und schlechthin legitimirt nach seiner Vollmacht vor den zu richtenden. Das Gericht aber vollzieht sich ganz von selbst. Denn da von den zu richtenden durch den sinnlichen Tod die grobe materielle Hülle abgestreift ist, und ihr jetziger geistiger oder beziehungsweise geistartiger Naturorganismus — soweit sie nämlich einen solchen sich zu gestalten vermocht haben, (s. §. 471.) — das adäquate Organ ihrer Persönlichkeit und mithin auch schlechthin durch-

*) Offenb. 20, 14.

sichtig für sie und der treue Spiegel ihres gesammten sittlichen Zustands ist: so liegt ihr Inneres, überhaupt ihre ganze sittliche Beschaffenheit unmittelbar aufgedeckt und klar da vor dem Richter und allen denen, welche Theilnehmer und Zeugen dieses Auftritts sind.

§. 595. Diejenigen von den in diesem Endgericht zu richtenden, welche sich noch in dieser letzten Stunde von der rettenden Bemühung des Erlösers haben ergreifen lassen, und kraft dessen ihre Wiedergeburt oder die Erzeugung eines heilig-guten und wirklich geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) letztlich noch vollbracht haben, werden nun auch noch zu der mit dem Erlöser vereinigten vollendeten Menschheit hinzugethan. Wirklich ihr eingegliedert können sie freilich nicht mehr werden; denn da ihr Organismus bereits schlechthin vollendet ist, so gibt es für sie in derselben keinen organischen Ort. Aber sie können ihr noch äußerlich angeschlossen, noch an die Extremitäten des Leibes des Erlösers angefügt werden (als Gibeoniten). Bei ihrer relativ allergeringsten Empfänglichkeit sind sie nur mit Mühe wenigstens dem Verderben entrissen worden*), bleiben aber weit zurück hinter der Herrlichkeit der früher gereiften Erlösten.

§. 596 Die auch bis zu dieser äußersten Frist beharrlich für die Erlösung unempfänglich gebliebenen aber — da es jetzt für sie keine göttliche Geduld mehr gibt, die einen Sinn hätte, — werden als unrettbare ausgestoßen aus der vollendeten irdischen Schöpfung, in der eben als vollendeter es für sie keinen Ort mehr gibt. Ausgeschieden aus dem kosmischen Organismus und somit auch aus dem Bereiche der Wirksamkeit der welterhaltenden Potenzen und Bedingungen können sie, da sie es nicht zu einem wirklich geistigen und damit auch in sich selbst unvergänglichen Sein gebracht haben, nur, sich allmälig in sich selbst aufzehrend, ihrer endlichen völligen Wiedervernichtung entgegengehen. Diese ihre Wiedervernichtung muß in der Art erfolgen, daß ihr nur relativ geistiger und nur relativ organisirter dämonischer Naturorganismus sich nach und nach wieder auflöst, d. h. daß die nur geistartige Materie, welche ihr Sein constituirt, allmälig ihre Organisation wieder fallen läßt, und wieder in die Elemente zurücksinkt. Dieß thut nun dieser ihr Naturorganismus

*) 1 Cor. 3, 15.

schon von sich selbst (von innen heraus) vermöge des ihm als materiellem Sein wesentlich einwohnenden Principes des Nichtseins. Der Proceß dieses Sich aus sich selbst heraus wieder in sich zersetzens der Organisation an der Materie ist überhaupt die Fäulniß, der Verwesungsproceß.*) Jenes die Organisation fallen lassen erfolgt aber zugleich auch von außenher, vermöge der von der bereits vollendeten, d. h. schlechthin geistigen (persönlichen) Welt auf die im Endgericht Verdammten ausgehenden Wirkungen. Diese letzteren sind näher die des oben §. 458. von uns so genannten geistigen Lichts, d. h. jenes den vollendeten kreatürlichen (persönlichen) Geistwesen eigenthümlichen Mediums ihrer Wirksamkeit nach außen hin. Dieses geistige Licht muß nämlich überhaupt auf die Materie, vermöge des zwischen beiden an sich statthabenden Gegensatzes, wesentlich negirend, d. h. sie als Materie aufhebend, wirken. Diese Einwirkung muß aber im Allgemeinen eine durchaus verschiedene sein, je nachdem das Verhalten des materiellen Einzelwesens gegen die Influenz des geistigen Lichts entweder ein freundliches, also das der Empfänglichkeit, ist, oder ein feindliches, also das der Unempfänglichkeit und des Widerstandes. Im ersteren Falle schließt die individuirte Materie sich dem geistigen Licht auf, und läßt sich von ihm durch Differenzirung in sich selbst, also durch Organisation über sich selbst hinaus und der Geistigkeit entgegenführen. Die Wirkung des geistigen Lichts in der Materie ist dann die Wärme, durch welche die starre Masse in Fluß geräth. Sie ist deßhalb die unzertrennliche Begleiterin alles materiellen Lebens. Da, wo die individuirte Materie schon bis zum sinnlichen Leben potenzirt, wo mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, reflektirt sich in diesem Falle die Einwirkung des geistigen Lichts (die Wärme) im Bewußtsein unmittelbar als das individuelle Leben fördernde Potenz, als Wohlgefühl des Lebens, als Lust. Im anderen Falle dagegen, wenn das Verhalten des materiellen Einzelseins gegen das geistige Licht ein feindseliges ist, also jenes sich den Einwirkungen dieses letzteren verschließt und widersetzt ist die Folge davon nichts desto weniger gleichfalls die Aufhebung der individuirten Materie, nur in anderer Weise und in entgegengesetzter Richtung, nämlich durch die Wieder-

*) Vgl. Marc. 9, 49.

zurückführung derselben unter den bereits erreichten Punkt ihrer Entwickelung, also die Vernichtung des materiellen Einzelseins mittelst der Wiederaufhebung der an ihm bereits vollzogenen Organisation, d. h. seiner Wiederzersetzung in die Elemente. Unter dieser Form ist der Proceß, um den es sich hier handelt, der Verbrennungsproceß, und die in diesem Falle stattfindende Wirksamkeit des geistigen Lichts in der Materie ist das Feuer. Das Feuer ist die negative Wärme, die destruirende Wirksamkeit des geistigen Lichts in der Materie, wie die Wärme die konstruirende, d. i. die organisirende. Wo die Materie bereits bis zum seelischen Leben sublimirt, mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, da reflektirt sich das Feuer im Bewußtsein unmittelbar als das Leben hemmende Potenz, als das Wehgefühl der Lebensvernichtung, also als Schmerz. Dieß zuletzt beschriebene feindselige Verhältniß nun ist es, welches zwischen der bösen und unheiligen nur annäherungsweise vergeistigten, mithin in Wahrheit nur (fein) materiellen Natur der Verdammten und der bereits vollendeten, d. h. schlechthin vergeistigten heilig-guten (persönlichen) Welt mit dem von ihr ausströmenden geistigen Lichte besteht. Denn zu dieser letzteren stellen jene sich nothwendig in das Verhältniß absolut feindseligen Widerstands, weil ja in ihr Gott sein Sein hat, Er, der Gegenstand ihres absoluten Hasses. Den Wirkungen dieser schon vollendeten Welt, d. i. ihres geistigen Lichts verschließen sie hartnäckig ihre Natur, so viel ihrer Persönlichkeit dazu noch Vermögen übrig bleibt, und daher werden dieselben in ihnen zu einem verzehrenden Feuer, durch welches die ihr Sein konstituirende (feine) Materie vermöge der Aufhebung der an ihr vorhandenen Organisation und der Zersetzung in die Elemente allmälig vernichtet, d. h. dahin reducirt wird, daß das Ergebniß ihrer Funktionen zunächst nicht mehr persönliches Leben, sodann auch nicht mehr unpersönliches seelisches Leben, endlich überhaupt gar nicht mehr Leben ist. In demselben Verhältniß, in welchem diese Wiederaufhebung der Organisation an den Verdammten sich vollzieht, muß auch ihr Schmerz mehr und mehr zuerst seinen eigenthümlich menschlichen Charakter einbüßen, dann aber auch überhaupt verdumpfen. Der Ort dieser Verdammten muß natürlich außerhalb der schon vollendeten Welt gedacht werden. Aus ihr sind sie verstoßen, und sie fliehen sie auch ihrerseits selbst mit

bitterem Widerwillen, weil in ihr Gott der Gegenstand ihres glühenden Hasses, sein Sein hat, und weil sie mit ihrem geistigen Licht ihnen ein quälendes und verzehrendes Feuer ist. Vergebens suchen sie im Universum einen Ort, an den sie gehören und der ihrem Zustande befriedigend entspreche; denn sie sind der Auswurf der Schöpfung. Nur da in dieser, wo Gott noch kein kosmisches Sein hat, und wo die Welt noch eine materielle ist, können sie eine Stätte zu finden suchen, — also nur innerhalb der noch in der Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären. Nur hier, wo die kosmischen Erhaltungskräfte noch befruchtend walten, können sie auch für ihr verschmachtendes und zerlechzendes Sein Erquickung zu schöpfen hoffen. Hier streben sie, aber erfolglos, sich einzubürgern, — hier mühen sie sich ab, um die welterhaltenden Potenzen an sich zu ziehen; hier, wo der Weltzweck Gottes noch erst in der Realisirung begriffen ist, trachten sie denselben durch ihre entgegenwirkende und verführende Einmischung (vgl. oben §. 503. 513.) zu vereiteln; hier reiben sie das ihnen noch übrig gebliebene Sein in stetem, aber nutzlosem Kampf gegen Gottes weltleitende Wirksamkeit und den Widerstand der gesammten vollendeten Kreatur wider sie auf. Aber auch in diesem Gebiet des noch gährenden Schöpfungsprocesses kann die kosmische Wirksamkeit Gottes ihnen keine wirkliche Stätte gestatten, nachdem sie sich selbst unbedingt aus der göttlichen Weltordnung heraus verbannt haben. Nur der noch (relativ) leere Weltraum*) mit seiner durch keine Organisation belebten Oede bleibt ihnen noch offen. In ihm vereinigen sie sich mit den Verdammten aller übrigen Weltsphären, und eben diese Vergesellschaftung mit der gesammten Dämonenwelt bildet ein neues Moment ihrer Qual.

Anm. 1. Wovon der Paragraph handelt, das ist der „zweite Tod“: Offenb. 20, 14, vgl. 2, 11. C. 21, 8.

Anm. 2. Dem hier entwickelten zufolge hat es gar keinen so unverständigen Sinn, wenn Schrift und Kirchenlehre die Pein der Verdammten als eine Qual durch Feuer darstellen. Auch ist dieses Feuer in der That, wie die Kirchenlehre es will, als ein materielles zu denken, — wiewohl freilich nicht als unser grob materielles. Diese materielle Qualität desselben rührt übrigens nicht etwa von

*) Der ἀήρ: Eph. 2, 2, vgl. 6, 12.

seiner Kausalität, dem geistigen Licht, her, sondern lediglich von dem Objekt, auf welches diese wirkt, der Materie an der Natur der Verdammten. Auch das folgt aus dem Paragraphen, daß die Verdammten allerdings auch leibliche Qualen zu leiden haben. Denn jener von ihrem Verhältnisse zu der bereits vollendeten Kreatur sich herschreibende Schmerz, kann ja, weil diese unmittelbar nur auf die Natur an ihnen, d. h. auf ihre (feinmaterielle, bloß geistartige) beseelte Leiblichkeit wirkt, zunächst nur ein leiblich seelischer sein. Und dieser muß dann auch bestimmt ein sinnlicher sein; denn die Naturorganismen der Verdammten sind ja, weil nicht wirklich geistige, nur materielle oder sinnliche, wenn gleich nicht grob sinnliche wie unsere gegenwärtigen. Aber freilich ein bloß (seelisch-) leiblicher kann dieser Schmerz der Verdammten nicht sein; denn er reflektirt sich ja, wie alle sinnlichen Empfindungen überhaupt, nothwendig auch in ihre Persönlichkeit hinein, und wird so zu einem eigentlich menschlichen (sittlichen) Schmerz. Diese seine persönliche Bestimmtheit muß jedoch je länger desto mehr zurücktreten, nämlich in demselben Verhältnisse, in welchem der bloß approximative Geist der Verdammten sich wieder in die elementarische Materialität zurückauflöst.

Anm. 3. Eine weitere Folgerung aus den Sätzen des Paragraphen ist auch, daß in der Endkatastrophe der Entwickelung jeder besonderen Weltsphäre die Zerstörung ihrer materiellen äußeren Natur durch einen Weltbrand (2. Petr. 3, 7. 10. 12. 1. Cor. 3, 13—15.) geschieht. Das Feuer ist die an dem materiellen Sein die Organisation zerstörende Potenz.

§. 597. Auf diesem Gipfelpunkte der irdischen Geschichte ist die [> Erlösung an ihr Ziel gelangt, und darum tritt sie ab und legt ihr Regiment nieder <].*) Die Entwickelung der Erlösung hat selbst an der erlösten Menschheit ihre Bestimmtheit, eine Gemeinschaft der Erlösung und durch einen Erlöser stätig vermittelt zu sein, wieder aufgehoben. Das Reich des Erlösers ist in seiner absoluten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Das Verhältniß der Menschheit (den zweiten Adam oder den Erlöser miteingeschlossen) zu Gott ist nun als ein unmittelbares in seiner vollen Realität gegeben. Somit fällt jetzt jede erlösende Vermittelung zwischen beiden hinweg; die Erlösung hat sich durch ihren

*) 1. A.: Entwickelung des Reiches der Erlösung als solchen abgeschlossen.

eigenen Proceß selbst wieder aufgehoben. Und so stellt denn der zweite Adam sein Erlöseramt, als schlechthin ausgerichtet, wieder zurück in die Hand Gottes*).

§. 598. [Eins übrigt nur noch, um die Entwickelung des irdischen Schöpfungskreises zum vollständigen Abschluß zu bringen: die Wiederauflösung der äußeren materiellen Natur, die als Schlacke aus dem Processe jener Entwickelung zurückgeblieben ist. Die Vollziehung dieser Aufgabe ist das nächste Tagewerk für die vollendete Menschheit.]**)

§. 599. Mit der Vollendung, d. i. mit der vollendeten Vergeistigung der irdischen Weltsphäre ist diese unmittelbar zugleich Him-

*) 1 Cor. 15, 27. 28.

**) 1. A. §. 601.: So als das Haupt der schlechthin vollendeten rein geistigen Menschheit hat der Erlöser auf Erden sein schlechthin unbeschränktes Reich; aber schlechthin vollendet ist seine Aufgabe innerhalb der irdischen Weltsphäre und die Schöpfung dieser selbst auch jetzt noch nicht. Eins übrigt noch, nämlich die Wiederauflösung der äußeren materiellen irdischen Natur, die, nachdem sie bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung ihren Dienst vollständig geleistet, keinen Zweck mehr hat, und in der irdischen Schöpfungssphäre aus der Entwickelung derselben als materielle Schlacke zurückgeblieben ist. Sie muß deßhalb aus dieser Weltsphäre ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue, durch Wiederauflösung in ihre Elemente. (2 Petr. 3, 7—12. Offenb. 20, 11. Röm. 8, 19—23.) Vgl. oben §. 467., 2. A. §. 452. Diese Wiederzerstörung der materiellen äußeren (irdischen) Natur ist ein noch irdisches Tagewerk für den Erlöser und seine vollendete erlöste Menschheit. Ihre Wirksamkeit ist also zunächst noch auf die Erde gerichtet, das Reich des Erlösers zunächst noch ein irdisches Reich der Herrlichkeit. Da dieses Reich eine bestimmte Aufgabe zu lösen hat, um deren willen allein es besteht, so ist seine Dauer eine gemessene. In ihm ist wegen der nunmehr vollendeten Vergeistigung der dasselbe bildenden Menschheit die materielle (sinnliche) Naturordnung des menschlichen Seins schlechthin aufgehoben. (1 Cor. 15, 50.) Einerseits haben in ihm die geschlechtliche Zeugung (Matth. 22, 30. Luc. 20, 35. 36. 1 Cor. 15, 45 ff. Offenb. 14, 4.) und der sinnliche Assimilationsproceß keine Statt mehr, und andererseits ist in ihm auch der Tod, der letzte Feind, vernichtet (Luc. 20, 36. 1 Cor. 15, 26. Offenb. 21, 4.), und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht, (2 Tim. 1, 10.)

Anm. Wovon der Paragraph handelt, das ist das chiliastische Reich Christi Offenb. 20, 4—6, womit das δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου: Offenb: 19, 6—9. identisch ist. Darin hat der Chiliasmus in der That Recht, daß er dieses Reich des Erlösers in bestimmt gemessene Zeitgränzen einschließt, ungeachtet natürlich niemand imstande ist, sie zu berechnen. Bei dem Tagewerke in diesem Reiche wird die Chemie ihren Triumph feiern.

mel geworden, d. i. eine Kreatursphäre, in der Gott (als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit) auf reelle Weise ist (sein Sein hat), oder die von Gott (als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit) schlechthin bewohnt und erfüllt ist (vgl. oben §. 453.). Ebendamit ist aber auch die unbeschränkte Verbindung und Kommunikation der irdischen Welt mit den übrigen bereits vollendeten Weltsphären, d. i. mit den Himmeln hergestellt. Denn zwischen den rein geistigen Kreaturen gibt es, dem Begriff des Geistes zufolge, schlechthin keine trennende Schranke. (Vgl. oben §. 254. 255.)

Anm. Die Himmel kommen jetzt herab auf die selbst Himmel gewordene Erde, — das obere Jerusalem, das schon längst da war, nämlich im Himmel, steigt herab auf die Erde, die nun dem Himmel gleichartig und deßhalb auch heimathlich geworden ist: Offenb. 3, 12. C. 19, 1—9. C. 21, 1—22, 5. Gal. 4, 26. 2 Petr. 3, 13. Auch von dieser Seite her ist es wohl begründet, daß die heilige Schrift bei allen diesen Endkatastrophen die Engel, ebenso wie die vollendeten abgeschiedenen Gläubigen, als mithandelnde Personen einführt.

§. 600. Indem so die erlöste Menschheit auch mit den himmlischen Welten, d. i. mit den schon vor ihr geschaffenen und vollendeten Gattungen der persönlichen Kreatur in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu einem Organismus höherer Ordnung zusammengewachsen ist: so kann nun der in dem zweiten Adam oder dem Erlöser Mensch gewordene Gott, unbeschadet seines absolut realen und innigen Einheitsverhältnisses mit jedem der beiden Theile, in beiden auf wesentliche Weise sein Sein haben, in der Menschheit und in der gesammten übrigen vollendeten persönlichen Kreatur. (S. oben §. 456.)

§. 601. Die Entwickelung der irdischen Schöpfung als solcher hat hier ihr Ziel erreicht. Von hieran beginnt für die (vollendete) irdische Kreatur eine wesentlich neue Periode ihres Seins und ihrer Wirksamkeit, die himmlische (S. oben §. 457.), die über das Gebiet des Sittlichen hinausliegt.

Zweiter Theil.

Die Tugendlehre.

§. 602. Das höchste Gut ist das Produkt des Handelns der menschlichen Persönlichkeit, und zwar, da diese immer nur als individuelle gegeben ist, der individuellen menschlichen Persönlichkeit. Es ist also nur unter der Voraussetzung einer sie auf specifische Weise zu seiner Hervorbringung qualificirenden Entwickelung der individuellen menschlichen Persönlichkeiten oder überhaupt der menschlichen Individuen realisirbar. Diese eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es zur Lösung der sittlichen Aufgabe (d. h. eben zur Realisirung des höchsten Guts), soweit sie auf seinen besonderen Antheil kommt, specifisch tauglich ist, ist die Tugend*). Die wissenschaftliche Erkenntniß der Tugend ist somit eine weitere unabweisliche Aufgabe der Ethik, und diese demzufolge nothwendig zweitens **Tugendlehre**.

Anm. Grade als christliche kann die Ethik sich dieser Aufgabe am wenigsten entziehen; denn als solcher liegt ihr als wissenschaftlich zu begreifendes Objekt nächst der Idee des Reiches Gottes in Christo weiter die sittliche Erscheinung (oder die individuelle Sittlichkeit) Christi vor. Diese Sittlichkeit Christi nun ist einerseits, da derselbe ein Individuum ist, eine individuelle, und andererseits, da er thatsächlich der Erlöser geworden ist, also seinen eigenthümlichen Antheil an der Produktion des höchsten Guts wirklich vollbracht hat, eine zur Lösung der sittlichen Aufgabe specifisch geeignete, also Tugend. Da aber der eigenthümliche Antheil Christi an der Lösung der sittlichen Aufgabe eben der ist, der Erlöser zu sein, also die die Verwirklichung des höchsten Guts überhaupt in seiner Vollständigkeit bewirkende kausale Potenz: so ist seine Tugend, wiewohl eine individuelle, doch zugleich wesentlich der reelle Komplex der Kausalitäten aller übrigen

*) Vgl. Daub, Proleg. zur theol. Moral, S. 429.

individuellen Tugenden, die ja in ihr allein ihr Princip haben, und sie alle sind wesentlich in ihr implicite schon mitgesetzt. Sie kann daher nur mittelst einer vollständigen Konstruktion des Systems der Tugenden, also nur mittelst einer vollständigen Tugendlehre begriffen werden: so wie andererseits wiederum sie der alleinige Schlüssel zum Verständniß des Wesens der Tugend und des Organismus der Tugenden ist.

§. 603. Aus demselben Grunde, welcher oben §. 92. in Beziehung auf die Güterlehre bereits erörtert worden ist, muß auch die Tugendlehre aus einem doppelten Gesichtspunkte konstruirt werden, also zweimal, nämlich zuerst, als abstraktes Ideal, noch völlig abgesehen von Sünde und Erlösung, — und sodann in ihrer concreten Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens leuchtet hier insofern noch vollständiger ein als an jenem früheren Ort, als es sich ja mittlerweile herausgestellt hat, was dort noch dahingestellt bleiben mußte, daß der Hindurchgang der sittlichen Entwickelung durch die Abnormität in dem Begriff der Sittlichkeit selbst als unvermeidlich begründet ist (§. 480 ff.)

Erste Abtheilung.

Die Tugend als abstraktes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Tugend.

I. Die materialen Begriffsbestimmungen.*)

§. 604. Dem so eben (§. 602., vgl. oben §. 91.) aufgestellten allgemeinsten Begriff derselben zufolge ist die Tugend wesentlich eine individuelle sittliche Bestimmtheit**), und zwar ganz abstrakt ausgedrückt die individuelle sittliche Vollkommenheit.

Anm. Das s. g. Vollkommenheitsprincip gehört auf eigenthümliche Weise der Tugendlehre zu.

§. 605. Die specifische individuelle sittliche Tüchtigkeit zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Guts kann in concreto nur in der normalen sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums bestehen; denn nur unter der Bedingung seiner normalen Entwickelung und nur vermöge dieser kann es seine individuelle sittliche Aufgabe lösen, welche eben die ist, seinen specifischen Beitrag zu leisten zur Verwirklichung des höchsten Guts.

---

*) Wir müssen protestiren gegen die Behauptung von Harleß (Chr. Ethik, S. 54): „Was die Tugend sei, ist aus dem Begriff der Tugend gar nicht abzuleiten."

**) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts, §. 150. Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 328 ff. 337 ff.

§. 606. Da sich nun die sittliche Entwickelung wesentlich durch den sittlichen Proceß, d. h. durch die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vollzieht: so ist die Tugend näher diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und also auch stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist. Dieser Proceß ist nach der einen Seite hin zunächst ein Proceß der Zueignung der eigenen materiellen Natur des tugendhaften Subjekts, sodann aber, da hiermit für dasselbe unmittelbar zugleich auch die reale Möglichkeit der Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur gegeben ist (§. 207.), ebenso wesentlich auch dieser letzteren, — und nach der anderen Seite hin ein Proceß der Zueignung dieser materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit beides — und zwar dieses beides in Einem — wie sie theils die eigene individuelle des zueignenden Subjektes, theils die universelle und in allen Einzelwesen identische ist.

Anm. Der Gedanke, daß die Tugend in dem menschlichen Individuum wesentlich ein Zugeeignetsein seiner sinnlichen Natur an seine Persönlichkeit ist, hat unter den Alten besonders dem Aristoteles sehr bestimmt vorgeschwebt, wenn er ihn gleich auf höchst mißverständliche Weise ausspricht. Ihm ist die Tugend die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß jene als Neigung, Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was diese — die denkende Seele, der Verstand, — befiehlt. Eben deßhalb macht er dem Sokrates und dem Plato den Vorwurf, sie hätten die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht, und dabei das Alogische oder das πάϑος übersehen. Vgl. v. Henning, Principien der Ethik in histor. Entwickelung, S. 77 ff., Michelet, Syst. d. philos. Moral, S. 186 ff. Unter den Neueren sagt Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 332: „Man kann das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit in der Tugend ansehen als Einerleiheit; denn die Tugend ist nur insoweit vollendet, als keine Neigung von ihr zu unterscheiden ist."

§. 607. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums wesentlich seine Vergeistigung ist, und zwar seine normale, d. h. gute und heilige Vergeistigung: so ist die Tugend wesent-

lich Geistigkeit, und zwar normale, d. h. heilig-gute Geistigkeit des Individuums.

§. 608. Da dem Geiste wesentlich Unvergänglichkeit eignet, und dem menschlichen Einzelwesen bei seiner normalen Entwickelung, eben vermöge seiner Vergeistigung, Unsterblichkeit (§. 110.): so ist die Tugend wesentlich Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und Unsterblichkeit.*)

§. 609. Da der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Einzelwesens, wie er der Proceß seiner Vergeistigung ist, sich wesentlich durch den Proceß seines individuellen Bildens vollzieht, also dadurch, daß es sich Eigenthum erzeugt (§. 251.): so ist die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthumhaftigkeit des Individuums, und unter der religiösen Bestimmtheit gefaßt göttliche (charismatische) Begabtheit desselben. Da bei der normalen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit sich schlechthin decken (§. 124.): so liegt es im Begriffe der Tugend, daß in dem Tugendhaften seine Eigenthumhaftigkeit und seine göttliche Begabtheit schlechthin kongruiren, und er keine Eigenthumhaftigkeit hat, die nicht göttliche Begabtheit wäre, und keine göttliche (charismatische) Begabtheit, die nicht Eigenthumhaftigkeit wäre.

Anm. Die Tugend ist also in der That eine göttliche Gabe. Dieß schließt aber in keiner Weise aus, daß sie eine menschlich erworbene ist.

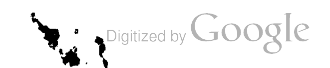
§. 610. Da das Eigenthum unmittelbar zugleich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher als Begeisterung) ist (§. 252.), und die göttliche Begabung unmittelbar zugleich Enthusiasmus (§. 270.): so ist die Tugend wesentlich auch Glückseligkeit (nämlich eben als Begeisterung), und unter der religiösen Bestimmtheit (selige) Gottbegeistertheit. Aus dem im vorigen Paragraphen berührten Grunde decken sich in dem Tugendhaften seine Glückseligkeit und seine Gottbegeistertheit schlechthin.

Anm. 1. Daß die Tugend wesentlich Glückseligkeit ist,**) ergibt sich auch folgendermaßen: Da die Tugend die eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Individuums ist, vermöge welcher es zur

---

*) Vgl. v. Ammon, Hdb. d. chr. Sittenl., I., S. 397.

**) >Vgl. auch J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 601.<



Produktion des höchsten Gutes, soweit dieselbe ihm insbesondere als individuelle sittliche Aufgabe gestellt ist, specifisch geeignet ist, und da diese Beschaffenheit sofort aufgehoben sein würde, sobald es nicht in stätigem Produciren des höchsten Gutes begriffen wäre: so ist mit der Tugend unmittelbar zugleich ein bestimmter stätig anwachsender Theil des höchsten Gutes gegeben, nämlich eben der specifische Antheil des tugendhaften Individuums an demselben, d. h. seine Glückseligkeit. Nur der Tugendhafte also kann wahrhaft glücklich sein; denn nur er ist mit seinem Leben in der Produktion des höchsten Gutes miteinbegriffen. Die Glückseligkeit ist der Totalreflex des gesammten sittlichen Seins des Individuums in seinem Selbstbewußtsein als individuellem, eine Bestimmtheit seines alle einzelne Lebensmomente begleitenden allgemeinen individuellen Lebensgefühls. Und zwar reflektirt sich in dem individuellen Selbstbewußtsein des Tugendhaften, da er mit seinem Leben in der Produktion des höchsten Gutes miteinbegriffen ist, die Totalität seines Seins als sein eigenthümlicher Antheil an dem höchsten Gute. Es ist allerdings mit Spinoza zu sagen: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus. Wird freilich die Glückseligkeit als sinnliche genommen (wie auch von Reinhard, Syst. d. christ. Moral, II, S. 153—160, in der Erörterung dieses Punktes), so können augenscheinlich Tugend und Glückseligkeit nicht zusammenfallen. Die tugendhafte Glückseligkeit ist aber ihrem Begriffe selbst zufolge (s. oben §. 252.) grade Selbstbefriedigung des Individuums in seiner stätig wachsenden Geistigkeit.

Anm. 2. Auch das Glückseligkeitsprincip gehört sonach auf eigenthümliche Weise der Tugendlehre zu. Daher auch der lebhafte Zug, den die beiden Principien der Vollkommenheit (s. oben §. 604.) und der Glückseligkeit zu einander haben, wie sie denn auch nur in ihrer Kombination brauchbar sind.

§. 611. So lange indeß die Tugend eine noch werdende ist, kann sie auch noch nicht vollkommene Glückseligkeit sein. Ja selbst die vollendete Tugend des Individuums kann bis zur Vollendung des höchsten Gutes überhaupt hin, noch nicht seine vollkommene Glückseligkeit sein; denn seinen eigenthümlichen Antheil an dem höchsten Gute kann es ja nicht früher besitzen, bevor nicht das sittliche Gut thatsächlich höchstes Gut ist, also sich schlechthin vollendet hat. Bis dahin ist deßhalb die mit der Tugend zugleich gegebene Glückseligkeit immer nur eine relative, und mit ihr immer noch ein Maß von

Sehnsucht mitgesetzt. Nichts desto weniger ist sie aber doch eine schlechthin wahre. Denn indem einerseits das Werden der Tugend in dem Tugendhaften ein stätiges ist, und andererseits der Tugendhafte mit seinem Leben in einem stätigen Produktionsprocesse des höchsten Gutes steht, nimmt er die künftige Vollendung dieses sowohl als seiner eigenen Tugend zuversichtlich vorweg in seinem Selbstbewußtsein. Diese vertrauungsvolle Vorwegnahme, welche das Komplement seiner thatsächlichen Glückseligkeit bildet, ist die Hoffnung. Durch sie befriedigt sich die Glückseligkeit des Tugendhaften bei ihrer noch zurückbleibenden Mangelhaftigkeit in sich selbst*), und so ist sie die Zufriedenheit, die aber nur in ihrem Zusammensein mit der Hoffnung eine sittlich normale ist.

Anm. Nur der Tugendhafte kann auf sittlich normale Weise zufrieden sein, d. h. mit Hoffnung; denn nur er kann hoffen, weil nur er eine Bürgschaft besitzt für das künftige vollständige Zustandekommen seiner Glückseligkeit und seines Antheils an dem höchsten Gute. Der Lasterhafte dagegen ist grade in einem Zerstörungsprocesse beider begriffen.

§. 612. Wenn die Tugend das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens ist (§. 606.): so ist sie wesentlich die Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in ihrem Verhältnisse zur materiellen Natur, — nämlich vermöge des geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes), welchen sie sich kraft des sittlichen Processes in normaler Weise erzeugt oder näher angeeignet hat. In dem tugendhaften Individuum ist das von vornherein gegebene Verhältniß zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur gradezu umgekehrt, und das Uebergewicht entschieden auf die Seite der Persönlichkeit hinüber getreten, so daß in ihm diese nicht nur schlechthin unabhängig ist von der materiellen Natur, sondern auch diese in irgend einem, und zwar stätig sich steigernden Maße, unter ihrer Botmäßigkeit hat, — nämlich in demselben Maße, in welchem die Tugend sich ihrer Vollendung annähert. Und zwar ist Tugend die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse zur materiellen Natur.

*) Röm. 8, 24.

Anm. „Die Kraft der Vernunft in der Natur ist die Tugend", sagt Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 75. Vgl. auch in der Abh. „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" S. 358 f. (S. W., Abth. III., B. 2.) Aehnlich de Wette, wenn er (Chr. Sittenlehre, I., S. 47, vgl. S. 59 f.) die Tugend als „die Reinheit und Stärke des Willens, der sich dem Gebote mit Pflichttreue unterwirft", definirt. Nur daß hier die Beschränkung auf den Willen unstatthaft ist, und die Seite des Selbstbewußtseins nicht minder in Betracht kommt als die der Selbstthätigkeit. Eben derselbe Punkt ist schon für Kant (s. besonders die Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 232—234) das Hauptmoment im Begriffe der Tugend. Sie ist ihm „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht" (a. a. O., S. 220) oder „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht" (ebendas., S. 232), und er bezeichnet sie kurzweg als „eine moralische Stärke" (ebendas., S. 224). Das hier in Rede stehende Moment macht auch den Grundgedanken aus bei Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlangen 1839. So heißt es hier S. 138: „Sittliche Thatkraft ist Tugend". Vgl. S. 174: „Diese beiden Bestimmungen sind die Thätigkeitsformen und also die charakterisirenden Zeichen der Tugend, selbständige Kraft der Liebe". S. auch S. 401 f. und sonst oft.

§. 613. Die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit gegenüber von der materiellen Natur ist Kräftigkeit der Persönlichkeit im Verhälniß zur materiellen Natur Beides, wie sie einerseits seine eigene und andererseits die ihm äußere ist.

§. 614. Die erstere Seite angehend, ist die Tugend im Allgemeinen Selbstbeherrschung, — näher aber einerseits die Qualifikation der eigenen materiellen Natur des Individuums, seiner somatischen und seiner psychischen, zum Dienst seiner Persönlichkeit als Organ dieser, d. h. Gesundheit*), — und andererseits die Freiheit des Individuums von den seine Persönlichkeit bestimmenden Einflüssen seiner materiellen Natur, d. h. von der Verunreinigung durch das in der Materialität wurzelnde sündige Princip, Beides als sinnliches und

*) Vgl. Hegel, Philos. Propädeutik, S. 63.

als selbstsüchtiges, d. h. Reinheit. ▸Gesundheit und Reinheit gehen deßhalb wesentlich Hand in Hand.◂

Anm. 1. Weil die Tugend wesentlich Selbstbeherrschung ist, eignet ihr auch wesentlich eine erhabene Ruhe, die aber nichts weniger ist als Apathie, wie Kant (Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre, S. 236 f.) sie nennt. Sie ist allerdings Freiheit vom pathologischen Affekte (§. 180 ff.), nicht aber ohne den sittlichen Affekt (§. 164. 165.), auf dem vielmehr die Stärke der Tugend grade beruht.

Anm. 2. Mens sana in corpore sano ist eine alte Beschreibung der menschlichen Tugend. Die große Bedeutung der somatischen Gesundheit für die psychische, und somit mittelbar auch für die Lebenswirksamkeit der Persönlichkeit und die gesammte individuelle sittliche Entwickelung kann Jeder aus eigener Erfahrung leicht erkennen lernen. Namentlich erfährt Jeder, wie sehr seine Selbstbeherrschung durch seine Gesundheit bedingt ist, — aber auch durch seine Reinheit. Vgl. de Wette, Chr. SL., III., S. 307.

Anm. 3. Wie einen „Schmutz" der Sinnlichkeit, ebenso gibt es auch einen „Schmutz" der Selbstsucht.

§. 615. Die andere Seite angehend, ist die Tugend als Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in seinem Verhältnisse zu der ihm äußeren materiellen Natur, überhaupt zu seiner Außenwelt, Macht, und zwar normale. Das Verhältniß des Individuums zu seiner Außenwelt ist nun näher ein Verhältniß theils zu der äußeren materiellen Natur, theils zu anderen menschlichen Einzelwesen (denn auch dieses ist wesentlich durch die äußere materielle Natur vermittelt, s. oben §. 205.). Sofern es jenes ist, ist die Macht die Vermöglichkeit, sofern es dieses ist, ist sie einerseits die Selbständigkeit (vgl. §. 209.), andererseits die Gewichtigkeit (gravitas, homo gravis). Die Tugend ist also als Macht in concreto einerseits normale Vermöglichkeit und andererseits normale Selbständigkeit und Gewichtigkeit.

§. 616. Da die Vollziehung der unbedingten Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen die absolute Bedingung der normalen Entwickelung des menschlichen Individuums ist (§. 138 ff.): so ist die individuelle Sittlichkeit in ihrer normalen Entwickelung,

d. h. als tugendhafte, zu denken als das volle In Gemeinschaft getreten sein des Individuums, so daß es vollständig erschlossen ist für die Gemeinschaft, vollständig für die Anderen durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum sie durchsieht und durchdringt, — vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung, und nichts desto weniger vollständig bei sich selbst bleibt, vermöge der in dieser Selbstmittheilung sich vollziehenden wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die Anderen, mit Einem Wort als Liebe. So ist die Tugend weiter wesentlich *Liebe*. Nicht etwa ist die Liebe eine einzelne besondere Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. In *allen* besonderen Tugenden ist die Liebe, und sie alle sind Tugenden wesentlich mit dadurch, daß die Liebe in ihnen ist. Die vollendete Liebe ist die vollendete Tugend selbst und umgekehrt. (Vgl. §. 156.) Als Liebe ist aber die Tugend Beides und gleichmäßig *gebende* Liebe und *empfangende*, d. h. *Gütigkeit* und *Dankbarkeit*. In der Tugend sind diese beiden wesentlich in einander, indem sie gegenseitig in einander übergehen. (Vgl. §. 150)*.)

Anm. Man kann auch sagen, die *Dankbarkeit* sei die Glückseligkeit oder näher die Zufriedenheit (§. 611.), wie sie von der Liebe durchdrungen und beseelt ist. Indem nämlich die Glückseligkeit und resp. Zufriedenheit das Bewußtsein, und zwar das gefühlsmäßige, des tugendhaften Individuums um die Beschaffenheit des Verhältnisses des Ganzen zu ihm ist, ist es ihm, wie es in Liebe dem Ganzen geöffnet ist und dieses für sich geöffnet besitzt, das Bewußtsein oder näher Gefühl davon, wie sein eigenthümlicher Antheil am höchsten Gute nicht lediglich sein eigenes Werk ist, sondern ebenso wesentlich nach einer anderen Seite hin das Werk des Ganzen, das Werk der gemeinsamen Arbeit aller übrigen, — natürlich so, daß das Maß der Mitwirksamkeit dieser Anderen ein sehr verschiedentlich abgestuftes ist. Nur der Tugendhafte also kann dankbar sein; denn nur er steht mit seinem individuellen Sein thatsächlich in einem solchen Verhältnisse zum Ganzen.

§. 617. Als in normaler Weise sittlich entwickeltes ist das tugendhafte Individuum, wie es in Liebe für die Gemeinschaft aufgeschlossen ist, so auch vermögend, der Gemeinschaft zu leisten, was sie von ihm

---

*) »Vgl. *Hirscher*, Katechetik, S. 481 f.«

zu fordern hat, nämlich einen eigenthümlichen, von keinem Anderen producirbaren Beitrag zur Erreichung des ihr gesetzten sittlichen Zwecks. Hierin nun besteht seine Tüchtigkeit für die Gemeinschaft, und die Tugend ist so wesentlich auch Tüchtigkeit für die Gemeinschaft. Da aber die eigenthümliche sittliche Aufgabe des Einzelnen in seinem Verhältnisse zur sittlichen Gemeinschaft eben sein Beruf ist (§. 275.), so ist die Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft näher Berufstüchtigkeit.

§. 618. Da mit der Berufstüchtigkeit des Individuums unmittelbar zugleich die Anerkennung seiner persönlichen Würde von Seiten der Gemeinschaft, d. h. seine Ehre gesichert ist (§. 277.): so ist die Tugend weiter wesentlich Ehrenhaftigkeit (Ehrlichkeit).

§. 619. Da die sittliche Entwickelung des Individuums wesentlich auch die sittliche Bearbeitung seiner natürlichen Individualität ist, nämlich die Aufhebung der Partikularität an ihr durch die Herausarbeitung der universellen Humanität aus ihr, mit Einem Worte Bildung (§. 163.): so ist die Tugend wesentlich auch Gebildetheit, und zwar normale. Diese Gebildetheit ist Gebildetheit des gesammten materiellen Naturorganismus des Individuums, des somatischen und des psychischen, und eben hiermit dann auch seiner Persönlichkeit.

§. 620. Sofern durch die sittliche Entwickelung der sinnliche Naturorganismus und zwar näher der somatische des Individuums zu einem unmittelbaren Kunstwerke gebildet wird, welches die individuelle Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins (also seine Ahnungen und Anschauungen) darstellt (§. 333. 341 f.), demselben mithin der Charakter der Schönheit (§. 248.), und zwar bei normaler sittlicher Entwickelung der normalen oder positiven Schönheit, aufgeprägt wird, ist die Tugend wesentlich auch Schönheit des Individuums, und zwar normale oder positive.

Anm. 1. In dem hellenischen Begriffe der Tugend, der *Καλοκἀγαθία*, ist die Schönheit ein besonders hervorstehendes Moment.

Anm. 2. Die hehre Schönheit des vergeistigten beseelten Leibes des Individuums! Als schlechthin unsinnliche ist sie freilich für uns eine schlechthin nicht bloß unanschaubare, sondern auch unvorstellbare.

§. 621. Da der menschlichen Sittlichkeit die *religiöse* Bestimmtheit wesentlich ist (§. 114.), so ist die Tugend als die normale sittliche Bestimmtheit des menschlichen Individuums wesentlich auch *Frömmigkeit*, nämlich normale. Und da bei der normalen sittlichen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit *schlechthin* kongruiren (§. 124.): so fallen in dem Tugendhaften seine Sittlichkeit und seine Frömmigkeit schlechthin zusammen, und seine Tugend ist *schlechthin* (*durchweg*) religiös bestimmte oder Frömmigkeit. In ihrer Vollendung ist die Tugend als absolute Qualifikation des Individuums zur Gemeinschaft Gottes mit ihm absolute *Heiligkeit*.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 622. Da die Tugend wesentlich Zugeeignetsein der eigenen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit, nämlich vermöge des Bestimmtseins jener durch diese, ist (§. 606.), — die materielle Natur des Individuums in ihrem Bestimmtsein durch seine Persönlichkeit aber wesentlich einerseits (nämlich nach der Seite des Selbstbewußtseins hin) Sinn und andererseits (nämlich nach der Seite der Selbstthätigkeit hin) Kraft ist (§. 171.): so ist die Tugend wesentlich das normale Sinn und Kraft geworden sein der materiellen Natur des Individuums oder näher seines materiellen Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, d. h. tugendhafte oder normale *sittliche Gesinnung* und tugendhafte oder normale *sittliche Fertigkeit**). Nämlich das Selbstbewußtsein des Individuums, indem es sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Sinn geworden, — und die Selbstthätigkeit des Individuums, indem sie sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Kraft geworden. Aber die so in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, überhaupt in die (ideelle) Persönlichkeit hineingesetzte (reale) materielle Natur ist eben hiermit als Materie aufgehoben und unter die persönliche Bestimmtheit, also ideell gesetzt oder vergeistigt. Das vergeistigte Selbstbewußtsein des Individuums nun ist eben seine

*) »Plato, Meno, p. 78, b: νῦν δὴ ἔλεγες, ὅτι ἐστὶν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαί τε τἀγαθὰ καὶ δύνασθαι.«

sittliche Gesinnung, und die vergeistigte Selbstthätigkeit ist eben seine sittliche Fertigkeit. Grade in der Entstehung der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit in dem Individuum besteht in concreto die Vergeistigung desselben, welche im Begriffe der Tugend liegt (§. 609.); und deßhalb können, da nur bei seiner Normalität der sittliche Proceß wirklicher Vergeistigungsproceß ist (§. 469.), die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit nur als tugendhafte (normale) als schlechthin wirkliche, d. h. als unbedingt entschiedene zustande kommen.

Anm. 1. Es ist also nicht so, wie Schleiermacher (Syst. d. SL., §. 294.) behauptet, daß Gesinnung und Fertigkeit sich zu einander verhalten „wie Wesen und Erscheinung, reiner Idealgehalt und Zeitform." >S. auch ebendess. Erziehungslehre, S. 132—135.<

Anm. 2. Nicht erst in ihrer Vollendung, wie Reinhard (Syst. d. christ. Mor., II., S. 83 ff.) behauptet, ist die Tugend Fertigkeit, sondern auch schon von ihrer Entstehung an, wiewohl bis zu ihrer Vollendung hin allerdings nur relative.

Anm. 3. Die Bildung der Gesinnung und der Fertigkeit hängt auf's engste zusammen mit der durch die sittliche Entwickelung des Individuums erfolgenden Bildung der Neigungen und der Vermögen (§. 193.), und die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit einerseits und die Neigungen und die Vermögen andererseits stehen zu einander in der genauesten Beziehung.

§. 623. So als tugendhafte Gesinnung und tugendhafte Fertigkeit ist die Tugend Habitualität der sittlichen Normalität in dem Individuum. Eben darum, weil die Tugend wesentlich Geistigkeit ist, ist sie ein wirklicher Habitus, und sie ist dieß genau in demselben Maße, in welchem sie bereits Geistigkeit ist, oder — was der Sache nach damit schlechthin zusammenfällt, — in welchem die tugendhafte Gesinnung und die tugendhafte Fertigkeit bereits entwickelt sind.

§. 624. Die Gesinnung liegt auf der Seite des Selbstbewußtseins, die Fertigkeit auf der Seite der Selbstthätigkeit. Und zwar ist jene eine Bestimmtheit des ganzen Selbstbewußtseins, nach seinen beiden Seiten, der individuellen und der universellen, — und ebenso diese eine Bestimmtheit der ganzen Selbstthätigkeit, ebenfalls nach ihren beiden Seiten. Die Gesinnung ist also Sache beider, der

Empfindung und des Sinnes oder näher des Verstandessinnes, und die Fertigkeit ist Sache beider, des Triebes und der Kraft oder näher der Willenskraft. Nichts desto weniger geht, weil die sittliche Entwickelung überhaupt von der individuellen Seite anhebt (§. 166.), die Gesinnung in ihrer Bildung von der Empfindung*) (die aber, um sittliche Gesinnung zu sein, bereits zum Gefühle ethisirt sein muß, vgl. §. 174.) und die Fertigkeit in ihrer Bildung von dem Triebe (der aber, um sittliche Fertigkeit zu sein, bereits zur Begehrung ethisirt sein muß, vgl. §. 174.) aus. Allein dieß ist nur der Anfang, bei dem nicht stehen geblieben werden darf, sondern die Gesinnung muß sich von der Empfindung aus auch den Sinn oder näher den Verstandessinn (den Verstand) schlechthin zueignen, und die Fertigkeit von dem Triebe aus auch die Kraft oder näher die Willenskraft (den Willen). Wirkliche (sittliche) Gesinnung wird die Empfindung erst dadurch, daß sie sich mit dem sie bestimmenden Sinne (Verstande) durchdringt, und wirkliche (sittliche) Fertigkeit wird der Trieb erst dadurch, daß er sich mit der ihn bestimmenden Kraft (Willen) durchdringt. Nach Maßgabe der Verschiedenheit der Individualitäten kann allerdings durchaus normalerweise, was die Gesinnung angeht, bei dem Einen die Empfindung vorwiegen vor dem Sinne (dem Verstande), bei dem Anderen umgekehrt, und was die Fertigkeit angeht, bei dem Einen der Trieb vor der Kraft (dem Willen), bei dem Anderen umgekehrt; aber nichts desto weniger ist es die unbedingte sittliche Forderung an Jeden, daß seine sittliche Gesinnung Sache zugleich seiner *ganzen* Empfindung und seines *ganzen* Sinnes (Verstandes) sei, und seine sittliche Fertigkeit Sache zugleich seines *ganzen* Triebes und seiner *ganzen* Kraft (Willens). Je vollständiger in dem tugendhaften Individuum in seiner Gesinnung Empfindung und Sinn (Verstand) beide im Gleichgewichte stehen, und zwar beide als Maximum gesetzt, — und in seiner Fertigkeit Trieb und Kraft (Wille), nämlich wiederum beide als Maximum gesetzt, eine desto höhere Formation trägt seine tugendhafte Individualität an sich.

Anm. Hiernach ist das zu beurtheilen, was man oft sagen hört von einer Güte des Herzens, welche mit Schwachheit des Verstandes

*) Vgl. *Schleiermacher*, Die chr. Sitte, S. 309.

verbunden sei, und dergl. Sofern es sich um die sittliche Güte beider, des Herzens, d. h. des Gefühles, und des Verstandes handelt, nicht um die bloß natürliche, so kann allerdings, weil die Bildung der Gesinnung vom Gefühle ausgeht, sittliche Herzensgüte normalerweise zusammenbestehen mit sittlicher Verstandesschwäche, nicht aber auch umgekehrt sittliche Verstandestüchtigkeit mit sittlicher Herzensuntüchtigkeit. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 164 ff.

§. 625. Sofern die Gesinnung Sache des Sinnes oder näher des Verstandes ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Verstandesfunktion (s. oben §. 188.), das Urtheil und den Begriff, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 226.), die Absicht und den Zweck, — und sofern die Fertigkeit Sache der Kraft oder näher des Willens ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Willensfunktion (s. oben §. 188.), den Entschluß und die That, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 226.), den Vorsatz und die Ausführung. Eben darin besteht die Vollendung der tugendhaften Gesinnung, daß die tugendhafte Absicht und der tugendhafte Zweck schlechthin in einander sind, und eben darin die der tugendhaften Fertigkeit, daß der tugendhafte Vorsatz und die tugendhafte Ausführung schlechthin in einander sind.

§. 626. Bei dem Handeln ist wesentlich eben die Gesinnung der Beweggrund und die Fertigkeit die Triebfeder (s. oben §. 227.). Der tugendhafte Beweggrund ist nichts Anderes als die tugendhafte Gesinnung selbst, und die tugendhafte Triebfeder nichts Anderes als die tugendhafte Fertigkeit. Der tugendhafte Bestimmungsgrund (Motiv) beim Handeln liegt also in der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit, und zwar in ihrer Kongruenz, und in nichts Anderem.

Anm. Besondere Motive neben der Gesinnung und der Fertigkeit gibt es nicht. Der rechte Bestimmungsgrund (Motiv) ist eben die tugendhafte Gesinnung und Fertigkeit und nichts weiter.

§. 627. Da bei normaler Entwickelung des Individuums Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich gleichmäßig entwickeln (§. 190.): so sind in dem Tugendhaften die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte sittliche Fertigkeit immer in gleichem Maße entwickelt, und

es stehen so in der Tugend allezeit beide im Gleichgewicht vollständiger specifischer Verhältnißmäßigkeit für einander. Die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften sittlichen Gesinnung (d. h. des tugendhaften Selbstbewußtseins) zu der tugendhaften sittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften Selbstthätigkeit), so daß jene vollständig ebensoweit reicht mit ihren sittlich normalen Absichten und Zwecken, als diese mit ihren sittlich normalen Vorsätzen und Ausführungen, begründet die Lauterkeit der Tugend, — die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften sittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften sittlichen Selbstthätigkeit) zu der tugendhaften sittlichen Gesinnung (d. h. dem tugendhaften Selbstbewußtsein), so daß jene vollständig ebensoweit reicht mit ihren sittlich normalen Vorsätzen und Ausführungen, wie diese mit ihren sittlich normalen Absichten und Zwecken, begründet die Kräftigkeit der Tugend. Sittliche Lauterkeit und sittliche Kräftigkeit sind also wesentliche Eigenschaften der Tugend, und dieselbe ist wirkliche Tugend nur dadurch, daß sie schlechthin, und mithin auch in schlechthin gleichem Maße Beides, lauter und kräftig ist. Lauter ist sie vermöge der Stärke der Gesinnung, kräftig vermöge der Stärke der Fertigkeit.

Anm. 1. Wenn wir behaupten, daß in dem Tugendhaften das tugendhafte Selbstbewußtsein oder die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte Selbstthätigkeit oder die tugendhafte sittliche Fertigkeit immer in gleichem Maße entwickelt, und so immer schlechthin verhältnißmäßig für einander sind, — so soll damit nicht von ferne geläugnet sein, daß, auch die absolute Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit vorausgesetzt, in einem tugendhaften Individuum das Maß seiner tugendhaften Gesinnung das seiner tugendhaften Fertigkeit übersteigen kann, und umgekehrt. Dieser Fall wird vielmehr so gut wie durchgängig eintreten, da wohl in jedem menschlichen Einzelwesen irgend ein Uebergewicht, entweder des Selbstbewußtseins oder der Selbstthätigkeit, natürlich prädisponirt ist und eben wesentlich zu seiner Individualität selbst gehört. Allein dieß hindert doch keineswegs, daß diese beiden ungleichmäßig angelegten Seiten der Persönlichkeit in vollkommen gleichem Maße, jede in ihrer Art, entwickelt sein können, in welchem Falle dann zwischen ihnen, ungeachtet sie an und für sich nicht von gleichem Gewichte sind, doch die specifische, allerdings nur relative, Verhältnißmäßigkeit, welche in der Individualität des bestimmten Einzelwesens gesetzt ist,

genau stattfinden wird. Und eben dieß allein ist es, was wir zur Tugend schlechterdings fordern.

Anm. 2. Das Mißverhältniß der sittlichen Gesinnung (der sittlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins) gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Fertigkeit (die sittliche Bestimmtheit der Selbstthätigkeit) ist die sittliche Unlauterkeit, — das Mißverhältuiß der sittlichen Fertigkeit gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Gesinnung ist die sittliche Schwäche. Beide sind von der Tugend durch ihren Begriff ausgeschlossen.

Anm. 3. Eine schlechthin unwirksame und wirkungslose sittliche Gesinnung, also eine absolute sittliche Schwäche, und ein schlechthin gesinnungslos wirkende sittliche Fertigkeit, also eine absolute sittliche Unlauterkeit, lassen sich beide nicht denken. Jene, die absolut unthätige (todte) Sittlichkeit, wie diese, die absolut mechanische Sittlichkeit, ist eine contradictio in adjecto. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenl., S. 152 ff., Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 238 ff.

§. 628. Da ferner bei der normalen Entwickelung des Individuums Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in demselben Maße, in welchem sie sich entwickeln, auch gegenseitig in einander eingehen (§. 189 f.): so gehen auch die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte sittliche Fertigkeit in demselben Maße, in welchem sie sich entwickeln, unmittelbar zugleich gegenseitig in einander ein und auf. Die Tugend ist also wesentlich die sich kontinuirlich immer vollständiger vollziehende Einheit der tugendhaften sittlichen Gesinnung und der tugendhaften sittlichen Fertigkeit, in ihrer Vollendung aber die absolute Einheit beider*). Da so in der vollendeten Tugend, wie einerseits nach §. 625. einmal Urtheil und Begriff oder näher Absicht und Zweck und das andere Mal Entschluß und That oder näher Vorsatz und Ausführung, ebenso auch Gesinnung, d. h. Absicht und Zweck, und Fertigkeit, d. h. Vorsatz und Ausführung, schlechthin in einander sind: so ist in ihr das vollständige gegenseitige Ineinandersein dieser vier: der Absicht, des Zweckes, des Vorsatzes und der Ausführung, welches zur Vollendung des Handelns gefordert wird (s. oben §. 226.), thatsächlich gegeben.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL. §. 310.

Anm. 1. Das immer vollständigere Ineinander eingehen der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit hängt genau damit zusammen, daß sich im Verlaufe der normalen sittlichen Entwickelung in dem menschlichen Individuum das Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen je länger desto vollständiger vollzieht. (§. 195.) Vgl. oben §. 622. Anm. 3.

Anm. 2. Auf dem Ineinandersein der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit beruht eben die Wahrheit und die Intensität der Tugend und mithin auch der Geistigkeit des tugendhaften Individuums.

Anm. 3. Nur bei der sittlich normalen oder der tugendhaften Entwickelung können der Natur der Sache zufolge die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin in einander ein- und aufgehen, oder nur als normale oder tugendhafte können die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin Eins werden.

§. 629. Als das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit durch das jene bestimmende Handeln dieser ist, da die Individualität des menschlichen Einzelwesens eben in seiner materiellen Natur ihre Wurzel hat (§. 130.), die Tugend wesentlich zugleich das normale Zugeeignetsein seiner Individualität an seine in normaler Weise entwickelte Persönlichkeit. Die Tugend ist also wesentlich die Individualität des Individuums, wie sie durch die Persönlichkeit desselben selbst, d. i. durch sein eigenes selbstbewußtes und selbstthätiges Handeln in normaler Weise bestimmt ist, die Individualität als in normaler Weise sittlich gesetzte, d. h. die Individualität als von dem Individuum selbst in normaler Weise gesetzte, als sein eigenes Werk, d. i. als das Werk seiner eigenen vernünftigen und freien Selbstbestimmung, als seine normale zweite, d. i. sittliche Natur*). Dieß nun ist der tugendhafte Charakter. Die Tugend ist daher ihrem Begriffe nach tugendhafter Charakter, und grade als dieser ist sie wesentlich die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum. Das ist die Vollendung der

*) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II, S. 27, dem der Charakter, die „eigenthümliche ursprüngliche Individualität als zweite Natur gesetzt", ist.

Tugend des Individuums, daß es ein normal vollendeter (tugendhafter) Charakter geworden ist, d. h. daß das Individuelle (die individuelle Bestimmtheit) an ihm schlechthin ein durch es selbst, d. h. durch seine Persönlichkeit, vermöge seines eigenen selbstbewußten und selbstthätigen Handelns (in schlechthin normaler Weise) gesetztes ist. Der Gegensatz gegen die Tugend überhaupt in formaler Hinsicht ist deßhalb die Charakterlosigkeit.

Anm. 1. Aus dem Gesagten erklärt sich von selbst die enge Beziehung, in welche wir Charakter und Gebildetheit (Bildung) zu einander zu setzen pflegen. Ohne eine Entwickelung der Individualität, wie sie wesentlich durch den Proceß der Bildung vermittelt wird (s. §. 163.), ist eine Ethisirung derselben nicht möglich. Bei sittlicher Rohheit gibt es noch keinen eigentlichen Charakter.

Anm. 2. Nur als normaler oder tugendhafter kann der Charakter sich wirklich vollenden. S. unten §. 687.

§. 630. Da der sittliche Proceß als normaler wesentlich der Proceß der Erzeugung von Geist ist: so ist die sittlich gesetzte Individualität wesentlich näher die als Geist gesetzte, die vergeistigte. Der Charakter ist so die durch das Individuum selbst (als Person) aus ihrer ursprünglichen Materialität heraus vergeistigte Individualität. So als Geist ist der Charakter dann eben die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum in ihrem Verhältnisse zur materiellen Natur. Die Tugend ist also als tugendhafter Charakter wesentlich die durch das Individuum selbst in normaler Weise oder gut und heilig vergeistigte Individualität desselben.

§. 631. Im Begriffe des Charakters liegt unmittelbar als wesentliches Merkmal die Festigkeit. Im Allgemeinen schon sofern er eine geistige Bestimmtheit des Individuums ist, der Geist aber seinem Begriffe zufolge inalterabel ist. Näher dann aber auch, sofern im Charakter die Individualität eine von dem sittlichen Subjekte selbstbewußter- und selbstthätigerweise gesetzte und hiermit ausdrücklich bestätigte ist, also nicht mehr eine noch schwankende, von der es noch nicht definitiv entschieden ist, wie das Subjekt sich »mit seiner Selbstbestimmung« zu ihr stellen werde.

§. 632. Da die kausale Basis der Individualität die materielle Naturseite des menschlichen Einzelwesens ist: so ist der Charakter schon in dieser ursprünglich angelegt, als Naturell; und da dieses Naturell in concreto auf den eigenthümlichen Mischungsverhältnissen in dem individuellen Naturorganismus, d. h. auf dem Temperamente (§. 131.), beruht: so ist der Charakter wesentlich durch das Naturell und näher das Temperament bedingt*). Es gibt deßhalb außer den geschlechtlichen und den nationalen Differenzen des Charakters eben so viele Grundcharaktere, als es Grundtemperamente gibt, und niemand kann sich einen beliebigen Charakter geben, d. h. einen außerhalb des Umfanges seines Geschlechtes, seiner Volksthümlichkeit und seines Temperamentes liegenden. In seinen ersten Ansätzen ist der Charakter kaum von dem Naturell und dem Temperamente unterscheidbar; in der weiteren sittlichen Entwickelung aber treten diese, welche bloß eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes sind, immer mehr zurück, und es tritt dagegen immer mehr eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit des (persönlichen) Verstandes und des (persönlichen) Willens hervor, d. h. eben ein eigenthümlicher Charakter.

Anm. 1. Niemand kann sich beliebig statt eines phlegmatischen Charakters einen sanguinischen geben u. s. f., oder gar statt eines männlichen einen weiblichen oder umgekehrt.

Anm. 2. Bei dem sittlich Rohen finden wir fast nur Temperament und so gut wie keinen Charakter.

§. 633. Die Bildung des Charakters geht davon aus, daß das Individuum sich der sittlichen Nothwendigkeit einer Umbildung seiner Individualität, wie sie die natürliche ist, bewußt wird, also von einer Entzweiung desselben mit seiner natürlichen Individualität. Sie geht daher durch einen Kampf des sittlichen Subjektes mit seiner Individualität zu ihrer Ueberwindung hindurch, der nicht ohne Anstrengung geschehen kann, und erst in ihrer Vollendung kommt es wieder zur absoluten Einheit des sittlichen Subjektes und seiner

*) Vgl. Michelet, Anthropol. und Psychol., S. 142—145.

(nun nicht mehr natürlichen oder sinnlichen, sondern geistigen) Individualität und hiermit auch des Charakters und der Individualität *).

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden kann. S. unten §. 658.

§. 634. Da der Charakter die Individualität in ihrer sittlichen Entwickelung und eben damit auch in ihrer sittlichen Qualität ist, und überdieß das eigentliche Produkt des sittlichen Lebensprocesses des Individuums, und zwar als geistiges ein in sich selbst unvergängliches und schlechthin bleibendes: so bestimmt sich in letzter Beziehung der sittliche Werth des Individuums nach ihm als dem eigentlich Beharrlichen in seiner Sittlichkeit, welches der Träger aller seiner wechselnden sittlichen Zustände ist. Eben deßhalb ist die Tugend in ihrer Vollendung nichts Anderes als der vollendete tugendhafte Charakter (§. 629.), und das Maß des tugendhaften Charakters das Maß der Tugend selbst.

§. 635. Als individuelle sittliche Vollkommenheit ist die Tugend in jedem menschlichen Einzelwesen eine specifisch differente. Nichts desto weniger ist sie doch in allen wesentlich Eine und dieselbe, da die Faktoren, aus deren normalem Wechselverhältnisse sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in allen und für alle wesentlich dieselbigen sind.

§. 636. Vermöge dieser ihrer wesentlichen Identität gehören die individuell differenten Tugenden aller Einzelnen wesentlich zusammen, und nur in ihrer organischen Einheit kann sich die wirkliche, wahrhaft ihrem Begriffe entsprechende menschliche Tugend realisiren. Denn weil die menschliche Persönlichkeit in Jedem nur als eine individuelle und eben damit nur einseitige und beschränkte gegeben ist, so ist auch jede individuell differente Tugend eine nur einseitige und beschränkte Realisirung des Begriffes der menschlichen Tugend, und nur die organische Totalität der individuell differenten menschlichen Tugenden stellt dieselbe, wie sie an sich ist, auf adäquate

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegrr. der eth. Wissensch., S. 446.

Weise dar. Die individuell differenten Tugenden der Einzelnen fügen sich aber unter einander nothwendig eben so zu einem organischen Ganzen zusammen wie die differenten menschlichen Individualitäten selbst, auf denen eben die specifische Verschiedenheit jener causaliter beruht.

Anm. Da das höchste Gut, welches durch die Gesammtsumme der Tugend der Einzelnen zustande kommt, ein in sich selbst einheitliches Ganzes ist: so muß auch die Gesammtmasse der individuell differenten Tugend in sich ein einheitliches organisches Ganzes bilden.

Zweiter Abschnitt.

Das System der Tugenden.

§. 637. Die Tugend ist als sittliche Bestimmtheit *des Individuums selbst* (des Individuums in seiner Totalität) ›in jedem Einzelnen‹ wesentlich *in sich selbst Eine*; dessen ungeachtet aber breitet sie sich ›in ihm‹ ebenso wesentlich in eine *Mannichfaltigkeit von besonderen Tugenden* aus, die sich in jedem tugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da der aktive Faktor der Tugend, die Persönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Funktionen gegeben ist, so kann durch ihn die Tugend in dem Individuum auch nur in einer *Mehrheit* von normalen Zueignungen der materiellen Natur an die verschiedenen besonderen Seiten der Persönlichkeit, d. h. in einer Mehrheit von besonderen Tugenden erzeugt werden. Diese vielen besonderen Tugenden gehören aber ›in dem Individuum‹ ebenso wesentlich schlechthin organisch zusammen wie die vielen besonderen Funktionen der Persönlichkeit. Wie von diesen keine anders gegeben sein kann als in ihrer organischen Einheit mit allen übrigen, so muß auch von jenen ganz das Gleiche gelten. Die Tugend ist Tugend nur sofern sie ein *schlechthin unauflösliches* Ganzes von besonderen Tugenden ist. Eine besondere Tugend *in der Isolirung von den übrigen*, und wäre es auch nur von einer einzigen, gibt es nicht. Kein bestimmter an sich betrachtet normaler sittlicher Habitus des Individuums kann in diesem wirklich ein solcher, d. h. ein tugendhafter sein, außer wiefern er ein solcher Zustand bestimmt *des ganzen Menschen* ist.

Anm. Der Eintheilungsgrund der Tugend kann nur von der Seite der Persönlichkeit hergenommen werden, nämlich von der Plurä-

lität ihrer Funktionen, da in der Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit diese das Bestimmende, das Formgebende ist, die materielle Natur aber das Bestimmtwerdende, das Form empfangende. Ueber die Schwierigkeiten bei der Eintheilung der Tugend vgl. Schleiermacher's Abhandlung „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" (S. W. Abth. III, B. 2.), S. 351—357.

§. 638. Da der Grundfunktionen der Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich unmittelbar nur eine Zweiheit von Grundtugenden, die Tugend des Selbstbewußtseins und die Tugend der Selbstthätigkeit. Die Tugend des Selbstbewußtseins in ihrer Vollendung, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder das schlechthin normal vergeistigte, das schlechthin normaler absoluter geistiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen, >zu erkennen<) gewordene Selbstbewußtsein ist die Vernünftigkeit (vgl. oben §. 199.), — die Tugend der Selbstthätigkeit in ihrer Vollendung, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihr schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder die schlechthin normal vergeistigte, die schlechthin normale absolute geistige Kraft (Vermögen zu bilden) gewordene Selbstthätigkeit ist die Freiheit (nämlich in der subjektiven Bedeutung) (vgl. oben §. 200.). Die Vernünftigkeit ist die Tugend des erkennenden Handelns, die Freiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grundtugend, diese die praktische. Vernünftigkeit ist die Tugend als Gesinnung, Freiheit die Tugend als Fertigkeit. Tugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die >Vernünftigkeit, tugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die< Freiheit. Da in der Vernunft und in der Freiheit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit einander gegenseitig schlechthin bestimmen und schlechthin in einander sind, und eben deßhalb auch Vernunft und Freiheit selbst schlechthin in einander sind (§. 203.): so können auch die Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit nie die eine ohne die andere vorkommen, sondern immer nur mit und in einander. Das Selbstbewußtsein ist nicht vernünftig ohne die Freiheit, d. h. wenn es irgendwie durch eine andere Kausalität bestimmt wird

als durch die Selbstthätigkeit des Individuums selbst; und die Selbstthätigkeit ist nicht frei ohne die Vernünftigkeit, d. h. wenn sie irgendwie durch eine andere Kausalität bestimmt wird als durch das Selbstbewußtsein des Individuums selbst. Schlechthin in einander sind aber Vernünftigkeit und Freiheit, wie Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit selbst, nur in ihrer absoluten Vollendung. Bis zu dieser hin sind sie immer noch relativ außer einander. Wo sie jedoch, in welchem Maße auch immer, wirklich gegeben sind, da ist auch ihr Außereinandersein ein in stätiger Weise im Verschwinden begriffenes.

§. 639. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in der Wirklichkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Charakter entweder der individuellen Differenz, oder der universellen Identität bestimmt: so gilt das Gleiche auch von den ihnen entsprechenden Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit. Diese können nie rein als solche vorkommen, sondern immer nur entweder als individuell bestimmte, oder als universell bestimmte. Sie zerfallen also wieder in vier andere Tugenden, welche die eigentlichen konkreten Grundtugenden (Kardinaltugenden) sind. 1) Die individuell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. der Empfindung, ist die Genialität. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum individuellen Erkennen, d. h. zum Ahnen und Anschauen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, die eigenthümliche künstlerische Tugend. 2) Die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche wissenschaftliche Tugend. 3) Die individuell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. des Triebes, ist die Originalität. Sie ist

die Tugend, welche specifisch zum individuellen Bilden, d. h. zum Aneignen und Genießen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, die eigenthümliche gesellige Tugend. 4) Die universell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit der universell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. der Kraft, näher der Willenskraft, ist die (sittliche) Stärke. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum universellen Bilden, d. h. zum Machen und Erwerben, qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Anderen gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche öffentliche (oder bürgerliche) Tugend. Diese vier Kardinaltugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Genialität ist die Tugend des Kunstlebens, die Weisheit die Tugend des wissenschaftlichen Lebens, die Originalität die Tugend des geselligen Lebens und die Stärke die Tugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, der Familie und der Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle vier in dem gleichen Verhältni.ſſe In dem Individuum kann übrigens jede dieser vier Grundtugenden so entschieden hervortreten vor den drei übrigen, daß sie diese völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier unter einander im Gleichgewichte stehen beim Maximum jeder einzelnen, desto höher ist die individuelle Formation der Tugend. Die niedrigste Formation derselben findet statt bei dem Gleichgewichte aller vier Kardinaltugenden bei dem Minimum jeder einzelnen.

Anm. 1. Unter dem religiösen Charakter ist die Genialität die Theopneustie. Vgl. §. 527.

Anm. 2. Sollen denn aber Alle genial und originell sein? In der That, wiewohl in sehr verschiedenem Grade. Nur sofern das Individuum genial und originell ist, vermag es wirklich einen eigenthümlichen und specifischen Beitrag zur Lösung der sittlichen Aufgabe oder zur Realisirung des höchsten Gutes zu liefern, und nur insofern hat es also eine wirkliche Bedeutung für die sittliche Gemeinschaft und zählt wirklich mit in der Menschheit. Genialität und Originalität kommen auch schon bei dem Kinde zum Vorscheine, und bei ihm oft am

reinsten*), nämlich jetzt, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung. Viele geniale und originelle Kinder sind erwachsen höchst gewöhnliche Menschen.

§. 640. Wie so die Tugend im Allgemeinen in die Tugend des Selbstbewußtseins und in die der Selbstthätigkeit, und zwar beide Male theils unter dem universellen Charakter, theils unter dem individuellen, zerfällt: so zerlegt sie sich ebenmäßig auch nach den verschiedenen besonderen Seiten, welche an ihr heraustreten, auf dem Grunde jener beiden sich kreuzenden Eintheilungsprincipien tetrachotomisch. Nämlich soweit die Natur der Sache es zuläßt. Denn von der Geistigkeit, der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, der Gesundheit, der Vermöglichkeit und der Selbständigkeit liegt es auf der Hand, daß sie eine Eintheilung nach jenen Principien nicht gestatten, sofern dieselbe bei ihnen eine völlig nichtssagende sein würde; die normale Eigenthumhaftigkeit, die Glückseligkeit (und Gottbegeistertheit), die Zufriedenheit und die Schönheit aber haben ihren Begriffen zufolge ihre Wurzel, die drei ersteren specifisch und ausschließlich in der individuell bestimmten Selbstthätigkeit und die vierte und letzte in dem individuell bestimmten Selbstbewußtsein, und können deßhalb nicht zugleich als Tugenden der drei anderen Grundelemente des menschlichen Geschöpfs betrachtet werden. Die besonderen Tugenden, welche sich durch diese weitere Eintheilung ergeben, stehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Tugenden des individuellen Selbstbewußtseins haben eine specifische Relation zum Kunstleben, die des universellen Selbstbewußtseins zum wissenschaftlichen Leben, die der individuellen Selbstthätigkeit zum geselligen Leben und die der universellen Selbstthätigkeit zum öffentlichen Leben. Zu den beiden besonderen Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besonderen Tugenden alle in dem gleichen Verhältnisse.

Anm. Die Vermöglichkeit läßt allerdings wenigstens eine dichotomische Eintheilung zu, sofern sie theils auf die Seite des Selbst-

---

*) >Vgl. Ehrenfeuchter, Theor. d. chr. Cultus, S. 167. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 449—454. J. H. Fichte, Anthropol., S. 575 f. 586.<

bewußtseins, theils auf die der Selbstthätigkeit eine Beziehung hat. Nach der Seite jener hin ist sie Vermöglichkeit an und durch Wissen, d. h. Gelehrtheit, nach der Seite dieser hin Vermöglichkeit an und durch Eigenbesitz, d. h. Reichthum. Es hat daher seinen ganz guten Sinn, wenn Aristoteles (Ethic. Nicomach. I., 8) auch die äußeren Güter mit zur Tugend rechnet. Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 192 f.

§. 641. Als normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum (§. 612.) überhaupt ist die Tugend als ›Tugend des‹ individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) der Muth, die (normale) Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Besonnenheit, die (normale) Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Tapferkeit*), die (normale) Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beharrlichkeit, die (normale) Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit.

Anm. Auch von diesen vier Tugenden leuchtet es ein, daß sie auf eigenthümliche Weise den vier sittlichen Hauptsphären entsprechen. Selbst vom Muth und der Tapferkeit. Ohne frischen Muth gibt es keinen Künstler und keine Empfänglichkeit für die Kunst. Eine Schlafmütze ist nicht zu brauchen im Kunstleben. Ein tapferes Wesen aber ist eine besondere gesellige Zierde. Es ist nicht zufällig geschehen, daß im geselligen Leben grade der Kriegerstand eine so bedeutende Rolle spielt. Ohne dieses Element wird es nur zu leicht schaal. Der Uniformrock und die soldatische Manier für sich allein thun freilich die Sache nicht, sondern das wirkliche frische ritterliche Wesen thut's.

§. 642. Als Selbstbeherrschung (§. 614.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Ge-

*) „Der eingeschränkte Gebrauch des Wortes Tapferkeit unter uns zeigt, daß wir in der Gesellschaft diese Tugend nicht genug zu schätzen wissen." de Wette, Chr. Sittenlehre, III., S. 32.

nialität) die Sanftmuth*) (oder Gleichmüthigkeit), die Selbstbeherrschung der Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Unbefangenheit, die Selbstbeherrschung des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Enthaltsamkeit**), die Selbstbeherrschung des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geduld, die Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Ohne Gelassenheit, die auch eine Genialität ist, wird nichts aus der Kunst, ohne Unbefangenheit nichts aus der Wissenschaft, ohne Enthaltsamkeit***) nichts aus der Geselligkeit, ohne Geduld nichts aus dem öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben.

§. 643. Als Reinheit (§. 614.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Schamhaftigkeit†), die Reinheit der Empfindung††), — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Nüchternheit, die Reinigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Keuschheit†††), die Reinheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Mäßigung*†) (Leidenschaftslosigkeit), die Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. 1. Ohne Schamhaftigkeit gibt es keine gesunde Kunst, ohne Nüchternheit keine gesunde Wissenschaft, ohne Keuschheit keine gesunde Geselligkeit, ohne Mäßigung kein gesundes öffentliches Leben.

---

*) 1. A.: Gelassenheit. Sprüchw. 14, 30. C. 16, 32.

**) 1. A.: Mäßigkeit.

***) 1. A.: Mäßigkeit.

†) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 19 f., J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, I., S. 287 d. 1. A.

††) »Wofür schon der Umstand zeugt, daß die Schamröthe ihre Erscheinungsform ist. Vgl. oben §. 324. (2. A. §. 334.)«

†††) Vgl. Wirth, a. a. O., II., S. 18 f. 21.

*†) Ueber den Begriff der Mäßigung vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III., S. 35—39. 348—353.

Anm. 2. Da Empfindung und Trieb ihrem Begriffe selbst zufolge solche Bestimmtheiten der menschlichen Kreatur sind, in welchen in der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit in ihr jene der bestimmende Faktor ist, und diese der bestimmt werdende (§. 172.), — die Reinheit aber wesentlich darin besteht, daß die persönlichen Funktionen nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt oder auch nur mitbestimmt werden (§. 614.): so sind Empfindung und Trieb *an sich* unrein. Wird mithin ihre Reinheit gefordert, so müssen sie erst rein *werden*. Dieß können sie aber nur dadurch werden, daß die Persönlichkeit des Individuums, sie sich zueignend, sie selbst wieder bestimmt, und ihnen den Stempel der Persönlichkeit aufdrückt, womit sie dann ethisirt werden. So ethisirt ist nun die Empfindung das Gefühl und der Trieb die Begehrung (§. 174.). Die Reinheit des individuellen Selbstbewußtseins besteht also in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit desselben, sich als Empfindung nie anders zu vollziehen als unter der Form des Gefühles, und dieses eben ist die sittlich reine Empfindung, — und die Reinheit der individuellen Selbstthätigkeit besteht in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit derselben, sich als Trieb nie anders zu vollziehen als unter der Form der Begehrung, und diese eben ist der sittlich reine Trieb. Sind in dem Menschen Empfindung und Trieb *rein als solche* wirksam, so stellt er sich damit dem Thiere gleich.

§. 644. Als *Gewichtigkeit* (§. 615.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die *Anmuth*, die Gewichtigkeit der Empfindung, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das individuelle Selbstbewußtsein, d. i. die Empfindung der Anderen zu wirken, sie seiner eigenen Empfindung gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (*einnehmend*), — als die Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die *Lehrhaftigkeit*, die Gewichtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das universelle Selbstbewußtsein, d. i. den Sinn, näher den Verstandessinn der Anderen zu wirken, ihn seinem eigenen Sinn, näher Verstandessinn, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (*überzeugend*), — als die Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die *Würde*, die Gewichtigkeit des Triebes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf

die individuelle Selbstthätigkeit, d. i. den Trieb der Anderen zu wirken, ihn seinem eigenen Triebe gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (nämlich beschränkend, in Schranken haltend), — als die Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beredsamkeit, die Gewichtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf die universelle Selbstthätigkeit, d. i. die Kraft, näher die Willenskraft, der Anderen zu wirken, sie seiner eigenen Kraft, näher Willenskraft, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (überredend).

Anm. 1. Ohne Anmuth kann der Künstler nicht wirken (namentlich innerhalb des Gebietes der unmittelbaren Kunst, s. oben §. 333. 341 f.), — ohne Lehrhaftigkeit der Mann der Wissenschaft nicht, — ohne Würde der Gesellschafter, der gesellige Tonangeber nicht, — ohne Beredsamkeit der Mann des öffentlichen Lebens, der Staatsmann nicht.

Anm. 2. Die Anmuth beruht auf dem Empfindungszustande des Individuums, auf seinen Ahnungen und Anschauungen, — die Lehrhaftigkeit auf seinem Sinne und zwar näher Verstandessinne, auf seinem Wissen und seinen Vorstellungen, — die Würde auf dem Zustande seiner Triebe, auf seiner Gewalt über dieselben, durch welche er sie beschränkt, auf seinem Eigenthume und seiner Glückseligkeit, namentlich wie sie Begeisterung ist (die Begeistertheit ist die wahre Würde), — die Beredsamkeit auf seiner Kraft und zwar näher Willenskraft.

Anm. 3. Die Beredsamkeit ist allerdings eine Tugend, wie Theremin lehrt.

Anm. 4. Anmuth und Würde gehören wesentlich zusammen, und ebenso Lehrhaftigkeit und Beredsamkeit. Erst auf dem harmonischen Zusammenwirken aller vier beruht die volle Gewichtigkeit des Individuums.

§. 645. Als Liebe (§. 616.) im Allgemeinen ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Mitgefühl (Beides als Mitfreude und als Mitleid*)), die liebevolle Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) das Wohlwollen,

*) Röm. 12, 15.

der liebevolle Sinn, näher Verstandessinn, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die **Uneigennützigkeit**, der liebevolle Trieb, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die **Wohlthätigkeit**, die liebevolle Kraft, näher Willenskraft. Mitgefühl und Wohlwollen constituiren zusammen die Liebe als Gesinnung, Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit die Liebe als Fertigkeit.

Anm. Die Uneigennützigkeit ist überhaupt die liebevolle Mittheilung des Eigenthumes an den Nächsten in ihrer vielfachen Abstufung, von dem bloßen Nichtzurückhalten des Eigenthumes an über die Selbstverläugnung hinweg bis zur eigentlichen Hingebung und Selbstaufopferung hin. Das Opfern fällt ja wesentlich in die Funktion der individuell bestimmten Selbstthätigkeit hinein. S. oben §. 238. 269.

§. 646. Als Liebe ist die Tugend dann näher auch insbesondere **Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum** (§. 512.) **als Kräftigkeit der Liebe in ihm**, energische Liebe. Diese tugendhafte Energie der Liebe ist als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das **Vertrauen**, die Energie der liebevollen Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die **Billigkeit**, die Energie des liebevollen Sinnes, näher Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die **Treue**, die Energie des liebevollen Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die **Großmuth**, die Energie der liebevollen Kraft, näher Willenskraft. Das Vertrauen ist eine specifisch höhere Potenz des Mitgefühles, die Billigkeit des Wohlwollens, die Treue der Uneigennützigkeit und die Großmuth der Wohlthätigkeit.

§. 647. Aber auch **allen besonderen Seiten an der Tugend wohnt wesentlich die Liebe ein.** Wie die Liebe in der Tugend als Eigenthumhaftigkeit ist, ist sie die **Offenheit**, — wie sie in der Tugend als Glückseligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit ist, ist sie die **Heiterkeit** (der Frohsinn), — wie sie in der Tugend als Selbstbeherrschung ist, ist sie der **Zartsinn**, — wie sie in der Tugend als Gesundheit ist, ist sie die **Regsamkeit** (die Rührigkeit, die Rüstigkeit), — wie sie in der Tugend als Reinheit ist, ist sie die

Naivität, — wie sie in der Tugend als Vermöglichkeit ist, ist sie die Freigebigkeit (Liberalität), — wie sie in der Tugend als Selbständigkeit ist, ist sie die Nachgiebigkeit (die Friedfertigkeit), — wie sie in der Tugend als Gewichtigkeit ist, ist sie die Dienstfertigkeit (vielleicht würde man bezeichnender sagen: die Popularität, im antiken Sinne, d. h. die zur Uebernahme des Patronates qualificirende Gesinnung und Fertigkeit), — wie sie in der Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft (als Berufstüchtigkeit) ist, ist sie der Gemeinsinn, — wie sie in der Tugend als Ehrenhaftigkeit ist, ist sie die Leutseligkeit (mit Einschluß der Anspruchslosigkeit), — wie sie in der Tugend als Gebildetheit ist, ist sie die Freundlichkeit, — wie sie in der Tugend als Schönheit ist, ist sie die Holdseligkeit (Huld), — endlich wie sie in der Tugend als Frömmigkeit ist, ist sie die Erbaulichkeit, die Qualifikation des Individuums zur religiösen Gemeinschaft.

§. 648. Als Qualifikation für die Gemeinschaft (oder als Berufstüchtigkeit) (§. 617.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Aufrichtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Empfindung zum Gemeinschafthalten, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Wahrhaftigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, zum Gemeinschafthalten, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Bescheidenheit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Triebes zum Gemeinschafthalten, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Gerechtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zum Gemeinschafthalten*).

Anm. Auch diese vier Tugenden entsprechen sichtlich auf specifische Weise den vier besonderen sittlichen Hauptsphären. Ohne Aufrichtigkeit, d. h. ohne innere Wahrheit, gibt es keine rechte Kunst, ohne Wahrhaftigkeit keine rechte Wissenschaft, ohne Bescheidenheit keine rechte

*) Vgl. Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 42, wo die Gerechtigkeit als „die rechte Einheit des Wirkens und des Aufsichwirkenlassens" definirt wird.

Geselligkeit und ohne Gerechtigkeit kein rechtes öffentliches (bürgerliches) Leben.

§. 649. Als Ehrenhaftigkeit (§. 618.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) Ehrgefühl, die tugendhafte Empfindung als Empfindung für die Ehre, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) der Edelmuth (Edelsinn), der tugendhafte Sinn, näher Verstandessinn, als Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Ehrliebe (der Ehrtrieb), der tugendhafte Trieb als Trieb nach Ehre, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Hochherzigkeit, die tugendhafte Kraft, näher Willenskraft, zur Ehre, d. h. zu einem ehrenhaften Handeln.

Anm. Diese vier Tugenden sind die eigentlich adligen Tugenden.

§. 650. Als Gebildetheit (§. 619.) besteht die Tugend darin, daß in dem Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, unter der universellen Bestimmtheit sich rein zu vollziehen, nicht durch die natürliche oder partikuläre Individualität gehindert werden, unter der individuellen Bestimmtheit aber sich nicht in partikulärer Weise vollziehen. Als diese Gebildetheit nun ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Zartgefühl (der Takt), die tugendhafte Gebildetheit der Empfindung (so daß von ihr alles Partikuläre abgestreift ist), — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Klugheit, die tugendhafte Gebildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) der Anstand, die tugendhafte Gebildetheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geschicklichkeit, die tugendhafte Gebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Das Zartgefühl hat seine eigenthümliche Relation zur Kunst, die Klugheit hat eben eine solche zur Wissenschaft, der Anstand zur Geselligkeit und die Geschicklichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 651. Als Frömmigkeit (§. 621.) endlich besteht die Tugend in einer solchen Beschaffenheit des Selbstbewußtseins und der

Selbstthätigkeit im Individuum, vermöge welcher sie specifisch geeignet sind, sich durch Gott bestimmen zu lassen, oder sich, jenes als Gottesbewußtsein, diese als Gottesthätigkeit zu vollziehen, und zwar unter beiderlei Charakter, dem individuellen und dem universellen. Näher ist die Tugend als Frömmigkeit als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die *Demuth*, die Frömmigkeit der Empfindung, die Lebendigkeit des religiösen Gefühles, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die *Gläubigkeit*, die Frömmigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Lebendigkeit des religiösen Sinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die *Gewissenhaftigkeit*, die Frömmigkeit des Triebes, die Lebendigkeit des religiösen Triebes, d. h. des Gewissens, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die *Folgsamkeit gegen Gott*, die Frömmigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, die Lebendigkeit der religiösen Kraft, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit.

Anm. 1. Die *Demuth* ist eben, noch ganz abgesehen von der Sünde, wesentlich „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl". Es ist eine sehr richtige Bemerkung *Kant's*, daß sie nothwendig zugleich mit einer hohen moralischen Erhebung verbunden ist. Vgl. Met. Anfgsgr. der Tugendlehre, S. 269. (Bd. 5.). Nur im Verhältnisse des Menschen *zu Gott* ist von Demuth im eigentlichen Sinne des Wortes zu reden. Vgl. *de Wette*, Chr. Sittenl., III., S. 275 f. > Ausgenommen den Fall, wo der Mensch *als mit Gottes Autorität bekleidet* dem Menschen gegenüber steht. <

Anm. 2. Die *Gewissenhaftigkeit* und die *Folgsamkeit gegen Gott* sind ihrer nahen Verwandtschaft ungeachtet nicht ohne Weiteres identisch. Diese gehorcht dem *allgemeinen, objektiven* göttlichen *Gesetze*, jene der *individuellen, subjektiven* inneren religiösen Regung.

Dritter Abschnitt.

Die Entwickelungsverhältnisse der Tugend.

§. 652. Da die Tugend die normale sittliche Entwickelung des Individuums ist (§. 605.), so wird sie erst allmälig in demselben. Es gibt also keine angeborene Tugend, sondern nur eine durch die eigene sittliche Funktion und mithin auch durch die eigene Selbstbestimmung des Individuums vermittelte, d. h. nur eine erworbene.

Anm. Es ist daher ein sehr richtiger Satz: „Kinder haben keine Tugenden". (Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 329. 331.) Angeborene Talente gibt es dagegen allerdings, oder vielmehr alle Talente sind ihrem Begriffe zufolge angeboren. S. unten §. 664.

§. 653. Wenn die Tugend so wesentlich eine allmälig werdende ist, so ist sie doch, als eine durch eine normale sittliche Entwickelung werdende, eben so wesentlich eine stätig werdende, also eine continuirlich fortschreitende*).

§. 654. Die Tugend ist eine nur werdende nothwendig bis zur absoluten Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums und dieses selbst hin. Dessen ungeachtet kann sie nichts desto weniger in jedem Lebensmomente desselben eine schlechthin wahre sein. Ueberall nämlich, wo in einem Individuum in der Weise ein Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit (vermöge der bestimmenden Funktion dieser auf jene) vorhanden ist, daß von ihm aus die Lösung seiner individuellen (sittlichen) Aufgabe in Hinsicht auf die Hervorbringung des höchsten Gutes möglich,

*) Vgl. Kant, Metaphys. Anfangsgr. der Tugendl., S. 237.



und in ihm die Bedingungen zur Fortsetzung eines stätig auf dieses Ziel hin gerichteten Handelns von ihm aus vollständig gegeben sind, und zwar als in Wirksamkeit stehend, überall da ist auch wahre Tugend.

Anm. Auch in dem Kinde also kann es, ungeachtet des §. 652., wahre Tugend geben, nämlich in demselben Maße, in welchem es bereits in die sittliche Entwickelung eingetreten ist.

§. 655. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums schlechterdings nur in der sittlichen Gemeinschaft stattfinden kann und durch sie schlechterdings bedingt ist: so ist auch ihr Grad wesentlich durch den Höhestand dieser bedingt. Die Entwickelung der menschlichen Tugend hält, was ihre Stufenleiter angeht, gleichen Schritt mit der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst*). Je weiter diese in normaler Weise fortschreitet, eine desto gediegenere und reichere Basis für die Entwickelung seiner Tugend hat der Einzelne an dem allgemeinen Stande der sittlichen Entwickelung der Gemeinschaft, welcher er angehört, oder an ihrem Gemeingeiste (§. 140.), von dem er getragen wird, desto höhere Bildungen der Tugend hat sie also zu ihrem Ergebnisse, und desto schneller geht sie auch von statten. Die menschlichen Tugenden werden mithin im Verlaufe der sittlichen Entwickelung der Menschheit von Generation zu Generation immer höhere, und die denkbarer Weise höchsten können erst mit dem vollständigen Abschlusse derselben oder mit der vollständigen Realisirung der sittlichen Gemeinschaft oder des höchsten Gutes hervortreten; die Erreichung der schlechthin vollendeten Formationen der menschlichen Tugend ist also durch die vollendete Realisirung des höchsten Gutes bedingt.

§. 656. Ebenso bestimmt setzt aber auch wieder das höchste Gut die Vollendung der Entwickelung der menschlichen Tugend und namentlich auch die Realisirung auch jener denkbarer Weise höchsten Gestaltungen derselben voraus. Denn es kann nur als das Produkt

*) „Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systemes und selbst das ganze System". Hegel bei Rosenkranz, Hegel's Leben, S. 175. >Vgl. auch Reinhard, Chr. Moral, IV., S. 190.<

der Tugenden Aller und aller Tugenden (auch die höchsten mit eingeschlossen) gedacht werden. Beide, die Tugend und das höchste Gut, werden und vollenden sich also nur mit und in einander*).

§. 657. Je mehr die Zahl der an der Realisirung des höchsten Gutes mitarbeitenden tugendhaften Individuen sich vermehrt, und je höherer Art, eben infolge der mehr und mehr vorrückenden Realisirung dieses höchsten Gutes, ihre Tugenden werden, mit desto beschleunigterer Schnelligkeit läuft der Proceß der normalen sittlichen Entwickelung der Menschheit ab.

§. 658. Da das Individuum ein tugendhaftes wesentlich dadurch ist, daß es in einem normalen Processe der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit steht (§. 606.), diese Zueignung aber wesentlich Anstrengung auf Seiten des zueignenden Subjektes einschließt: so kann die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden, und nicht anders gedacht werden denn als, so lange sie eine werdende ist, mit Anstrengung verbunden. Eben so wesentlich involvirt sie aber auch ein relatives Ueberwundenhaben der Anstrengung, und in ihrer Vollendung das absolute, und es eignet ihr so wesentlich die Leichtigkeit des normalen Handelns, und zwar als stätig wachsende. Eben nach dieser Seite hin ist sie wesentlich Fertigkeit (§. 622 ff.).

Anm. Vgl. auch Hartenstein, Grundbegr. der eth. Wiss., S. 328. Anstrengung ist an sich noch nicht der Kampf, der unter der Voraussetzung der absoluten Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit der Tugend fremd ist.

§. 659. Der Mehrheit der Tugenden ungeachtet ist die Tugend doch vermöge ihrer Einheit in sich selbst (§. 637.) schlechthin untheilbar**). Keine der besonderen Tugenden kann anders gegeben sein als mit allen übrigen zugleich, und in jedem normalen sittlichen Akte müssen alle besonderen Tugenden zusammen sein und zusammen wirken***), wiewohl natürlich in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen. Denn die verschiedenen besonderen Seiten der Tugend

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 329 f.
**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 340 ff.
***) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 153 f.

können als wesentliche Momente dieser nie die eine schlechthin ohne die anderen gegeben sein, und ebenso die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Tugenden ihr Princip hat, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf der einen Seite und Individualität und Universalität auf der anderen. Wozu noch kommt, daß da eben infolge des zuletzt berührten Umstandes die besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft nie anders gegeben sind als mit und in einander, jede besondere Sphäre des höchsten Gutes aller besonderen Tugenden bedarf, jede besondere Tugend mithin durch alle besonderen Sphären des höchsten Gutes hindurchgeht und zu allen Elementen desselben mitwirkt*). Wer Eine Tugend hat, hat also alle; wiewohl nicht ohne Weiteres alle in gleichem Maß.

§. 660. Wenn so alle besonderen Tugenden wesentlich in einander sind, so sind sie dieß doch nur nach dem Maß der tugendhaften Entwickelung des Individuums. Da nämlich die tugendhafte Entwickelung ein kontinuirlich wachsendes Ineinandersein und Ineinanderaufgehen einerseits des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit und andererseits der Individualität und der universellen Humanität ist: so müssen je weiter sie vorschreitet, desto vollständiger auch alle besonderen Tugenden, aber ohne als solche irgend verwischt zu werden, in dem Individuum in einander sein. Dieß ohnehin auch deßhalb, weil das Individuum, je weiter seine Sittlichkeit in normaler Weise entwickelt ist, desto vollständiger in allen besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft steht, so daß diese in demselben Verhältnisse in ihm um so vollständiger in einander sind. Das Gleiche gilt aber auch von der sittlichen Gemeinschaft selbst. Da, je weiter sie sich in normaler Weise entwickelt, desto vollständiger auch alle ihre besonderen Hauptsphären in einander eingehen: so sind auch in ihr je länger desto mehr alle besonderen Tugenden — aber wieder ohne irgendwie als solche verwischt zu werden, — vollständig in einander.

§. 661. Die normale oder tugendhafte sittliche Entwickelung des Individuums besteht also wesentlich wie einerseits in der stätig wachsenden Entfaltung der an sich Einen Tugend in eine Vielheit

*) Schleiermacher, Syst. d. SL., S. 331. 342.

von besonderen Tugenden, so andererseits in der stätig wachsenden einheitlichen Harmonie dieser vielen besonderen Tugenden (weil der besonderen sittlichen Funktionen), so daß sich also die Tugend durch ihre eigene Entfaltung selbst unmittelbar wieder in ihre Einheit zurücknimmt aus ihrer Mannichfaltigkeit. Bei der tugendhaften (normalen) Entwickelung des Individuums ist in ihm das Maß der Entfaltung der Tugend in sich selbst zugleich das Maß der Harmonie der besonderen Tugenden unter einander und umgekehrt.

§. 662. Die Tugend ist so auf jeder Stufe ihrer Entwickelung Harmonie der Tugenden und somit auch der sittlichen Funktionen des Individuums und seines sittlichen Lebens überhaupt; je weiter aber ihre Entwickelung vorschreitet, eine desto reichere und zugleich tiefere. Ganz dasselbe ist auch von der normalen Entwickelung des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft zu sagen.

§. 663. Nichts desto weniger findet in jedem tugendhaften Individuum ein specifisches Uebergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere statt, bald ein Uebergewicht der Tugend des Selbstbewußtseins über die der Selbstthätigkeit, bald umgekehrt, und in beiden Fällen wiederum bald unter dem Charakter der Individualität, bald unter dem der Universalität. Aber es darf hierbei immer nur ein Uebergewicht (nie das gänzliche Ausfallen irgend einer besonderen Tugend) stattfinden, und zwar ein solches, welches relative betrachtet grade das richtige Gleichgewicht ist. Es hat nämlich sein specifisches Maß an der Individualität selbst, wie sie natürlich angelegt ist. Auch bei ihm oder vielmehr grade vermöge desselben ist in dem Individuum die volle Harmonie der besonderen Tugenden gegeben. Ohne ein solches specifisches Uebergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere in dem Individuum würde es bei vollendeter Entwickelung der Tugend gar keine individuelle Verschiedenheit dieser geben. Bei der tugendhaften Entwickelung begründet auch dieses Uebergewicht durchaus keinen wirklichen sittlichen Defekt, da ja das bei ihm stattfindende sittliche Minus in der sittlichen Gemeinschaft an einem entsprechenden sittlichen Plus anderer tugendhafter Individuen seine vollständige Ergänzung besitzt.

Anm. 1. Das Uebergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere in dem Individuum, von dem hier die Rede ist, darf aber

nicht etwa von einem Uebergewicht einzelner besonderer *Seiten* der Tugend über andere, also z. B. der Kräftigkeit der Persönlichkeit über die Gebildetheit oder dieser über die Reinheit oder der Reinheit über die Liebe oder der Liebe über die Frömmigkeit u. s. f., mißverstanden werden. Ein derartiges Uebergewicht wird durch den Begriff der normalen oder tugendhaften Entwickelung des Individuums ohne weiteres ausgeschlossen.

Anm. 2. Am schärfsten tritt die individuelle Differenz in Ansehung der Mischungsverhältnisse der Tugenden in der charakteristischen Verschiedenheit der Tugend des Mannes und der des Weibes hervor.

§. 664. Diese in der Individualität, wie sie natürlich bedingt ist, ursprünglich angelegte Präponderanz einer einzelnen besonderen Tugend vor anderen ist das *Talent*. Das Talent ist auf der einen Seite entweder überwiegend Talent der Receptivität oder überwiegend Talent der Spontaneität (Produktivität), auf der anderen Seite entweder quantitatives oder qualitatives. Eine absolute Talentlosigkeit gibt es nicht.*) In seiner Kulmination, besonders wie es in eminenter Weise alles zugleich ist, auf der einen Seite beides receptives und spontanes und auf der anderen Seite beides quantitatives und qualitatives, ist es das *Genie***), welches mithin von dem Talent nicht *specifisch* verschieden ist. Das *entwickelte* Talent ist die Virtuosität, die deßhalb immer nach anderen Seiten hin von einer relativen Beschränktheit begleitet ist.

Anm. 1. *Genie* und *Genialität* (s. oben §. 639.) sind nicht ohne weiteres identisch, ungeachtet ein Genie nicht wohl ohne Genialität gedacht werden kann. Denn es kann gar wohl Genialität ohne Genie geben, selbst bei nur mittelmäßigem Talent.

Anm. 2. ⊳Die quantitativen Talente sind die s. g. *guten Köpfe*. Sie haben es in allem leicht.⊲ Am sauersten hat es das

*) „Es gibt keine absolute Talentlosigkeit unter den Menschen, sondern nur eine relative. Die Seite des Individuums, auf welcher es als unbegabt erscheint, ist in ihrer reinen Ausbildung diejenige, auf welcher es sich am innigsten der Gemeinschaft anschließt und hingibt. Also auch diese Schranke ist nicht sowohl positive Beschränktheit als passive Empfänglichkeit, welche das Individuum zu einem der Gemeinschaft bedürftigen Gliede des Reiches Gottes macht.“ *Lange*, Leben Jesu, I., S. 83.

**) ⊳Vgl. *Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 230. 246. 247. 319—322. 330 f. 420 f. 422. 428—454. I, S. 218—226. 228 f. 468.⊲

bloß qualitative überwiegend spontane Talent, am gemächlichsten das überwiegend receptive bloß quantitative Talent. ▸Vgl. Schopenhauer, Die Welt 2c., II., S. 154 f. Vgl. auch S. 156—162.◂

Anm. 3. Virtuos zu sein ist das Charakteristische der Gebildetheit in ihrer Vollendung. Die Virtuosität ist allerdings natürlich bedingt, durch das Talent, keineswegs aber die Tugend. Da es übrigens eine absolute Talentlosigkeit nicht gibt, so sollen alle Menschen Virtuosen sein.

§. 665. Auf der Verschiedenheit der Talente beruht demnach die normale Verschiedenheit der individuellen Gestaltungen der Tugend und die Berechtigung der sittlichen Eigenthümlichkeiten. Allerdings ist in dem Individuum, indem in ihm von Natur ein Uebergewicht einzelner sittlicher Funktionen über andere angelegt ist, von vornherein eine relative Disharmonie seines sittlichen Lebens prädisponirt; aber sie kann und soll in ihm sittlich aufgehoben werden, durch seine sittliche Entwickelung. Jenes Uebergewicht selbst zwar kann auch durch sie nicht beseitigt werden, wohl aber die durch dasselbe herbeigeführte Disharmonie. Diese letztere ist nämlich in demselben Maße, in welchem sie infolge der Entwickelung des Individuums aktualiter hervortritt, unmittelbar zugleich auch durch die vollständige Zueignung der Individualität an die universelle Humanität, d. h. durch die sittliche Bildung schlechthin zu überwinden und in vollen Einklang aufzulösen; die natürliche Individualität ist durch die sittliche Bearbeitung wie einerseits in sich zu entwickeln, so andererseits zugleich als wirklich in sich geschlossene Einheit, als sittliche Eigenthümlichkeit, d. h. als Charakter (§. 629.) zu setzen. Die vollendete normale Charakterbildung ist in Ansehung seines Verhältnisses zu sich selbst die sittliche Aufgabe des Individuums. In dieser Beziehung ist die sittliche Forderung an dasselbe die vollendete normale Ausbildung aller seiner Talente schlechthin zusammen mit der vollendeten Harmonie aller seiner sittlichen Funktionen: welches beides auch der Natur der Sache nach immer schlechthin zusammen gegeben ist.

Anm. Eben deßhalb, weil mit dem Talent von vornherein in dem Individuum eine Disharmonie seines sittlichen Lebens angelegt ist, ist im Fall der Abnormität der sittlichen Entwickelung grade bei hervorragenden Talenten sittliche Zerrissenheit eine so gewöhnliche Erscheinung.

§. 666. Wenn das Talent an sich betrachtet eine Beschränkung der Tugend in dem Individuum ist: so ist es doch grade diese Beschränktheit seiner Tugend, wodurch sich das Individuum als integrirendes Glied dem Organismus der sittlichen Gemeinschaft eingliedert, und wodurch mithin nicht nur seine Bedeutung für das sittliche Ganze, sondern auch die Normalität seiner eigenen sittlichen Entwickelung wesentlich mitbedingt ist.

§. 667. Je vollständiger alle Einzelnen ihre eigenthümlichen Talente ausgebildet haben, desto vollständiger wird auch die Harmonie ihres Zusammenwirkens in ihrem Sich gegenseitig ergänzen, und desto vollendeter die sittliche Gemeinschaft. Und so ist denn das Individuum in der vollendeten normalen Entwickelung seiner Talente das zur Lösung seines bestimmten Antheils an der allgemeinen sittlichen Aufgabe oder zur Erwirkung des ihm als seine besondere Aufgabe zufallenden bestimmten Theiles des höchsten Gutes auf vollständige Weise specifisch geeignete, d. h. das vollendet tugendhafte.

Zweite Abtheilung.

Die Tugend in ihrer konkreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.

Die Untugend des alten natürlichen Menschen.

Erstes Hauptstück.

Das Wesen der Untugend.

I. Die materialen Begriffsbestimmungen.

§. 668. Vermöge der natürlichen sündigen Depravation und des in ihr mitgesetzten sündigen Hanges ist in dem natürlichen Menschen eine schlechthin normale sittliche Entwickelung und infolge dieser eine wirklich normale individuelle Sittlichkeit unmöglich; und da eben in dieser die specifische Tüchtigkeit des menschlichen Individuums zur Lösung seiner sittlichen Aufgabe oder zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Gutes, soweit dieselbe auf seinen individuellen Antheil kommt, besteht, so kann der natürliche Mensch als solcher keine Tugend haben. Keineswegs zwar ist durch das natürliche Sündenverderben etwa überhaupt jede sittliche Entwickelung desselben ausgeschlossen, — denn da in ihm durch die Sünde die Persönlichkeit nicht überhaupt aufgehoben, sondern nur gestört ist, so findet in ihm auch noch in irgend einem Maße eine bestimmende Einwirkung derselben auf die materielle Natur, d. h. ein Handeln — wenn gleich

kein schlechthin vollkräftiges — statt, und als Resultat davon auch irgend ein Maß von Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, d. h. irgend ein Maß von Sittlichkeit; aber beide, sein Handeln und seine Sittlichkeit, sind nothwendig abnorme, und zwar beides, quantitativ und qualitativ, abnorme. Die individuelle Sittlichkeit des natürlichen Einzelwesens ist daher wesentlich sittliche Untüchtigkeit, d. h. Untüchtigkeit zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Gutes, mit einem Worte Untugend.

§. 669. Diese Untugend ist, wie die Tugend auch, wesentlich eine individuelle sittliche Bestimmtheit, und zwar ganz abstrakt ausgedrückt individuelle sittliche Unvollkommenheit, beides quantitative und qualitative. Näher ist sie diejenige Bestimmtheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es in einem abnorm und folglich auch nicht stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur, beides seiner eigenen und der ihm äußeren, an die menschliche Persönlichkeit, wiederum beides seine eigene individuelle und die universell menschliche überhaupt, begriffen ist.

§. 670. Als theils quantitativ theils qualitativ abnorm entwickelte individuelle Sittlichkeit ist die Untugend einerseits in ihrer Entwickelung zurückgebliebene individuelle Sittlichkeit, d. h. Tugendmangel, und andererseits falsch entwickelte individuelle Sittlichkeit, d. h. falsche Tugend. Dieß gilt natürlich auch von allen ihren einzelnen besonderen Seiten. Da das Zurückgebliebensein der sittlichen Entwickelung in Keinem das absolute, d. i. der vollständige Defekt jeder sittlichen Entwickelung überhaupt sein kann, mithin in jedem Untugendhaften irgend ein Maß von sittlicher Entwickelung vorhanden ist, aber, eben weil er ein Untugendhafter ist, von falscher sittlicher Entwickelung: so kann die Untugend in Keinem bloßer Tugendmangel sein. Auf der anderen Seite kann sich aber auch die sittliche Entwickelung, da ihre absolute Vollendung durch ihre Normalität bedingt ist, als untugendhafte in Keinem schlechthin vollenden, und so kann die Untugend auch in Keinem bloße falsche Tugend sein. Die Untugend ist also überall eine Mischung von Tugendmangel und falscher Tugend, aber jedesmal mit der bestimmten Prävalenz des einen dieser beiden Elemente.

§. 671. Da die sittliche Entwickelung wesentlich ein Proceß der Vergeistigung des menschlichen Individuums ist, das wirkliche Gelingen dieses Vergeistigungsprocesses aber wesentlich durch die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt ist, und die abnorme sittliche Entwickelung nur eine approximative und relative Geistigkeit, d. h. eine bloße Geistartigkeit des menschlichen Individuums zum Ergebniß hat (§. 469.): so ist die Untugend wesentlich nur relative Geistigkeit, d. h. bloße Geistartigkeit des Individuums, und zwar näher abnorme, d. h. böse und unheilige (bloße) Geistartigkeit desselben. Sie ist also einerseits (als Tugendmangel) Mangel an (wirklichem) Geist und andererseits (als falsche Tugend) falscher (relativer) Geist. Nach Maßgabe der verschiedenen Stufen der Untugend (s. unten §. 689. bis 705.) ist auch diese unheilig-böse Geistartigkeit eine mannichfach abgestufte, sowohl was ihre Materie (den Grad der Annäherung an die wirkliche Geistigkeit) als ihre Form (den Grad ihrer Bösheit und Unheiligkeit) angeht. Eben als böse Geistartigkeit ist die Untugend unmittelbar auch einmal einerseits relative (nämlich nach Maßgabe des Grades der Ungeistigkeit, d. i. der Materialität, in der bloßen Geistartigkeit des Individuums,) Vergänglichkeit und andererseits falsche (relative) Unvergänglichkeit und fürs Andere einerseits relative Sterblichkeit und andererseits falsche (relative) Unsterblichkeit des Individuums.

§. 672. Wie die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthumhaftigkeit des Individuums und, religiös gefaßt, göttliche (charismatische) Begabtheit (§. 609.) ist: so ist dem entsprechend die Untugend wesentlich einerseits sittliche Eigenthumlosigkeit und andererseits abnorme oder falsche sittliche Eigenthumhaftigkeit, religiös genommen aber »einerseits Charismenlosigkeit und andererseits falsche (dämonische) Charismenhaftigkeit.«*) Eben damit aber auch einerseits Glückseligkeitslosigkeit und andererseits falsche Glückseligkeit, und im Zusammenhange damit wieder einmal einerseits Hoffnungslosigkeit und andererseits falsche Hoffnung und fürs Andere einerseits

*) 1. A.: nach beiden Seiten hin Charismenlosigkeit.

Zufriedenheitslosigkeit und andererseits falsche Zufriedenheit.

§. 673. Da die Vollendung der Entwickelung der Persönlichkeit im Menschen wesentlich durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 468.), so involvirt die Untugend nothwendig ein relatives Zurückgebliebensein der Entwickelung der Persönlichkeit im Individuum, und ist daher wesentlich eine relative Unkräftigkeit seiner Persönlichkeit im Verhältniß zur materiellen Natur, beides der eigenen und der äußeren. Da jedoch jenes Zurückgebliebensein der Persönlichkeit in ihrer Entwickelung immer nur ein relatives sein kann, mithin eben so wesentlich auch ein relatives Gefördertsein der Entwickelung der Persönlichkeit ist: so ist die Untugend nicht minder auch eine relative Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in dem angegebenen Verhältniß. Nur ist, weil ihre Entwickelung bei der Untugend die abnorme ist, diese relative Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihr wesentlich eine abnorme oder verkehrte. Die Untugend ist also einerseits Unkräftigkeit und andererseits abnorme oder falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit (und zwar nach ihren beiden Seiten, als Selbstbewußtsein und als Selbstthätigkeit) im Individuum in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur.

Anm. In der Untugend ist eine Verletzung oder Beschränkung und Fehlerhaftigkeit der Persönlichkeit des Individuums (§. 461.), also eine unpersönliche Bestimmtheit an ihr Natur geworden.

§. 674. Näher ist in dieser Beziehung die Untugend was zuerst das Verhältniß der Persönlichkeit zu der eigenen materiellen Natur des Individuums angeht, einerseits Selbstknechtschaft und andererseits falsche Selbstbeherrschung und fürs Andere einerseits Unreinheit und andererseits falsche Reinheit, — sodann aber was das Verhältniß zur äußeren materiellen Natur angeht, einmal sofern es ein Verhältniß zu dieser rein als solcher ist, einerseits Unvermöglichkeit und andererseits falsche Vermöglichkeit, und fürs Andere sofern es ein Verhältniß mittelst derselben zu anderen menschlichen Einzelwesen ist, einerseits Unselbständigkeit und Unbedeutendheit und andererseits falsche Selbständigkeit (Eigenwille) und falsche Gewichtigkeit. Vgl. oben §. 613—615.

§. 675. Sofern die abnorme sittliche Entwickelung die volle und unbedingte Hingebung des Individuums an die Gemeinschaft aus- und die selbstsüchtige Richtüng einschließt, ist die Untugend weiter wesentlich einerseits *Lieblosigkeit* und andererseits *falsche Liebe*, und zwar nach beiden Seiten hin als *Ungütigkeit*, »bez. *falsche Gütigkeit*,« und als *Undankbarkeit*, »bez. *falsche Dankbarkeit*.« Und diese Lieblosigkeit und falsche Liebe ist in der Untugend wesentlich auch in allen besonderen Untugenden mitgesetzt, und diese sind Untugenden wesentlich mit dadurch, daß in ihnen die Lieblosigkeit ist. Die vollendete Lieblosigkeit ist die vollendete Untugend selbst und umgekehrt. Diese Lieblosigkeit des untugendhaften Individuums ist keineswegs etwa eine Aufhebung der äußeren Gemeinschaft mit den übrigen Individuen (welche, da die sinnliche und noch mehr die sittliche Existenz desselben wesentlich durch diese Anderen mitbedingt ist, consequent durchgeführt seine Selbstvernichtung sein würde), sondern nur die Negation der individuellen Zwecke dieser Anderen als seinem eigenen individuellen Zwecke gegenüber unberechtigter.

Anm. Am ausgesprochensten ist die Untugend Lieblosigkeit und falsche Liebe als *selbstsüchtige* Untugend; denn die Selbstsucht ist an sich der direkte Gegensatz der Liebe.

§. 676. Schon als Lieblosigkeit und falsche Liebe, zugleich aber auch wegen ihres Unvermögens, den Zweck der sittlichen Gemeinschaft wahrhaft und auf specifische Weise zu fördern, ist die Untugend ferner wesentlich einerseits *Untüchtigkeit für die Gemeinschaft* oder Berufsuntüchtigkeit und andererseits falsche Tüchtigkeit für die Gemeinschaft oder genauer Qualifikation für die falsche, d. h. die widersittliche Gemeinschaft, also *Gefährlichkeit für die* normale sittliche *Gemeinschaft*.

§. 677. Eben deßhalb ist sie wesentlich einerseits Unehrenhaftigkeit und in höherer Potenz *Ehrlosigkeit* (Schandbarkeit, Schmählichkeit) und andererseits *falsche Ehrenhaftigkeit*.

Anm. Der Untugend, zumal als Laster, haftet *wesentlich* Schande an.

§. 678. Da das vollständige Gelingen der Bildung und ihre Normalität ebenfalls durch die Normalität der sittlichen Entwickelung

bedingt ist: so ist die Untugend wesentlich einerseits Ungebildetheit und andererseits falsche Gebildetheit oder Verbildetheit.

§. 679. Aus dem oben §. 620 ausgeführten Grunde ist sie weiter das Gegentheil der Schönheit, nämlich einerseits Schönheitslosigkeit (Unschönheit) und andererseits falsche oder negative (vgl. §. 248 Anm. 2.) Schönheit, d. i. Häßlichkeit des Individuums.

§. 680. Endlich da die Entwickelung der Frömmigkeit wesentlich durch die Entwickelung der Persönlichkeit bedingt ist (§. 117.), so ist die Untugend auch noch wesentlich einerseits Irreligiosität (Unfrömmigkeit) und andererseits falsche Frömmigkeit, als beides aber Unheiligkeit.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 681. Da auch die Untugend wesentlich ein Zugeeignetsein der eigenen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit ist, nur ein — quantitativ und qualitativ — abnormes: so ist sie gleichfalls — wie die Tugend (§. 631.) — sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit, nämlich abnorme oder untugendhafte. Indeß können doch beide, die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit, als untugendhafte auch rein ihrer Form nach (ganz abgesehen von ihrer Materie, d. h. von ihrer Normalität oder Abnormität), nicht in ihrer vollen Wahrheit oder als ihrem Begriff wahrhaft entsprechende zu Stande kommen, weil ja ihre Bildung wesentlich nichts sonst ist als eben die Vergeistigung der Persönlichkeit des Individuums, nämlich einerseits seines Selbstbewußtseins und andererseits seiner Selbstthätigkeit (§. 622.), die wirkliche Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens aber schlechterdings durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist. Was auch so ausgedrückt werden kann: Weil in dem untugendhaften Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit alterirt sind, so ist immer in irgend einem Maße in der untugendhaften Gesinnung ein Defekt des wirklichen Selbstbewußtseins mitgesetzt, und in der untugendhaften Fertigkeit ein Defekt der wirklichen Selbstthätigkeit, also immer in jenem irgend ein Maß von Naturbewußtlosigkeit und in dieser irgend ein Maß von Naturnothwendigkeit, d. h. aber eben immer noch irgend

ein Minus in jenem der sittlichen Gesinnung, in dieser der sittlichen Fertigkeit.

§. 682. Als quantitative und qualitative Abnormität der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit ist die Untugend beides einerseits Schwäche und andererseits Verderbtheit (Verkehrtheit) beider.

§. 683. Weil Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außer einander sind, so ist in dem Untugendhaften die Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Gesinnung nie anders gegeben als zusammen mit der Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit, und umgekehrt diese nie anders als zusammen mit jener. Weil aber die abnorme sittliche Entwickelung, als Entwickelung einer in ihren inneren Verhältnissen gestörten Persönlichkeit, unmittelbar irgend ein Zurückbleiben entweder des Selbstbewußtseins hinter der Selbstthätigkeit oder der Selbstthätigkeit hinter dem Selbstbewußtsein in ihrer Entwickelung involvirt: so hat jedesmal die eine von jenen beiden Schwächen und Verderbtheiten das bestimmte Uebergewicht über die andere. Je weiter die Untugend sich in sich selbst entwickelt, desto inniger sind die untugendhafte Gesinnung und die untugendhafte Fertigkeit in einander. Zu einem absolut vollständigen Ineinandersein beider kann es aber deshalb nicht kommen, weil in dem untugendhaften Individuum überhaupt eine vollendete Entwickelung der Persönlichkeit unmöglich ist.

§. 684. Die untugendhafte sittliche Gesinnung und die untugendhafte sittliche Fertigkeit in ihrer Einheit bilden zusammen den Bestimmungsgrund beim untugendhaften Handeln. (Vgl. §. 626.) Diese ihre Einheit kann aber dem vorigen Paragraphen zufolge nie eine absolute sein. Je vollständiger in dem untugendhaften Bestimmungsgrunde der untugendhafte Beweggrund, d. i. die untugendhafte sittliche Gesinnung, und die untugendhafte Triebfeder, d. i. die untugendhafte sittliche Fertigkeit sich decken, in desto höherem Grade ist das Handeln untugendhaft.

§. 685. Als untugendhafte sittliche Gesinnung und untugendhafte sittliche Fertigkeit ist die Untugend Habitualität der sittlichen Abnormität in dem Individuum, ein Zur Natur und Naturnothwendigkeit gewordensein derselben in ihm. Da jedoch der sittliche Habitus überhaupt wesentlich auf der Geistigkeit des sittlichen Seins des Individuums beruht, bei abnormer sittlicher Entwickelung aber eine

wirkliche Geistigkeit des Individuums nicht zu Stande kommt, sondern nur eine approximative, eine bloße Geistartigkeit desselben: so ist die Untugend immer nur eine relativ habituelle sittliche Abnormität, wobei es eine große Mannichfaltigkeit von Abstufungen des Grades ihrer Annäherung an die absolute Habitualität geben muß.

§. 686. Als diese Habitualität der sittlichen Abnormität im Individuum ist die Untugend Knechtschaft*) des Individuums, nämlich unter der sittlichen Abnormität, d. h. der Sünde. Da jedoch jene Habitualität immer eine nur relative ist (§. 685.), so ist auch die mit der Untugend wesentlich verknüpfte Knechtschaft unter der Sünde immer nur eine relative, in Ansehung ihres Grades aber eine aufs mannichfachste abgestufte.

§. 687. Allerdings hat auch die abnorme sittliche Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ein Zugeeignetwerden seiner natürlichen Individualität an seine Persönlichkeit und mithin ein Sittlich gesetzt werden jener durch diese, d. h. die Erhebung der natürlichen Individualität zum sittlichen Charakter, nur — weil sie durch eine abnorm entwickelte Persönlichkeit vollzogen wird, — in abnormer Weise, zur Folge. (Vgl. §. 629.) Auch die Untugend ist also wesentlich Charakter, nur abnormer, d. h. untugendhafter. Indeß da die Zueignung der natürlichen Individualität an die Persönlichkeit sich wesentlich mittelst der Zueignung der eigenen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit vollzieht, diese letztere (Zueignung) aber nur bei normaler Entwickelung der Persönlichkeit, d. h. überhaupt bei normaler sittlicher Entwickelung, auf vollständige Weise gelingen kann: so ist bei der Untugend (in welcher die Persönlichkeit eine alterirte, folglich relativ unkräftige ist), eine wirkliche Vollendung des Charakters nicht möglich. Der Untugend eignet daher wesentlich zugleich eine relative Charakterlosigkeit, die sich nach den verschiedenen Formen und Potenzen jener verschiedentlich modificirt und abstuft.

§. 688. Den beiden Hauptformen der Sünde und des natürlichen sündigen Hanges entsprechend ist die Untugend wesentlich beides, sinnliche und selbstsüchtige. Da aber jene beiden Hauptformen

---

*) Joh. 8, 34.

der Sünde und des sündigen Hanges immer nur miteinander gegeben sind, nur, der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen gemäß, bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen (§. 467. 486.): so kommen auch die sinnliche Untugend und die selbstsüchtige immer zusammen vor in dem untugendhaften Individuum, doch so daß immer ein bestimmtes Uebergewicht auf eine von beiden fällt. Der allgemeine Charakter der sinnlichen Untugend ist der Leichtsinn, der der selbstsüchtigen der Starrsinn, welche übrigens aus dem angeführten Grunde immer beide zusammen gegeben sind, nur unter jedesmaliger Präponderanz des einen von beiden.

Anm. Bei den Kindern hat die Erziehung immer vorzugsweise entweder mit dem leichten Sinn oder mit dem harten Kopf zu kämpfen.

§. 689. Wie die Sünde überhaupt so tritt auch die Untugend, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, auf beiden Potenzen auf, auf der bloß natürlichen, oder als Untugend der sittlichen Rohheit und auf der geistigen oder als Untugend der eigentlichen Bösheit. Da aber keine der beiden Potenzen der Sünde je für sich allein vorkommen kann, sondern immer nur beide zusammen gegeben sein können, nur jedesmal unter der Prävalenz einer von beiden (§. 488.): so kommen auch die Untugend der sittlichen Rohheit und die Untugend der Bösheit in dem untugendhaften Individuum immer nur beide mit einander vor, nur unter dem jedesmaligen Uebergewicht einer von beiden.

§. 690. Da bei der sittlichen Abnormität ein absolutes Bestimmtwerden der materiellen Natur des Individuums durch seine Persönlichkeit unmöglich ist: so kann bei der Untugend die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden, eben deßhalb aber auch die Bösheit sich nicht zu einer absoluten steigern.

Anm. Eine absolute sittliche Rohheit gibt es nicht. Sie wäre ein absolutes Quiesciren der Persönlichkeit, also ein überhaupt außerhalb des Bereiches des Sittlichen liegender Zustand. Der Untugendhafte, dessen Untugend schlechthin sittliche Rohheit wäre, wäre eben keine Person, kein Mensch mehr, sondern ein Thier. Und ebenso wäre der Untugendhafte, dessen Untugend schlechthin Bösheit wäre, ein Teufel.

§. 691. Da die Untugend nur auf der geistigen Potenz, also nur als Bösheit ein (»nämlich relativ«) wirkliches Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit im Individuum ist: so ist sie strenge genommen nur als Untugend der Bösheit (untugendhafte) sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit. Als bloß natürliche Untugend oder als Untugend der sittlichen Rohheit ist sie im Gegentheil sittliche Gesinnungslosigkeit und sittliche Fertigkeitslosigkeit. Und so ist auch nur die Untugend auf der bloß natürlichen Potenz die eigentliche Charakterlosigkeit, während die Untugend auf der geistigen Potenz abnormer oder untugendhafter Charakter ist, wiewohl immer relativ unvollendeter.

§. 692. Je nachdem die Untugend entweder die bloße sittliche Rohheit oder die eigentliche Bösheit ist (nämlich immer *überwiegend* entweder die eine oder die andere), modificirt sich auch nach mehreren von ihren besonderen Seiten hin ihr Charakter verschiedentlich. Geistartigkeit zunächst ist die Untugend nur als eigentliche Bösheit; als sittliche Rohheit ist sie vielmehr Geistlosigkeit. Die sittliche Eigenthumhaftigkeit angehend ist sie als sittliche Rohheit Eigenthumlosigkeit, als Bösheit falsche (verkehrte) Eigenthumhaftigkeit. Was die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum anbelangt, so hat die Untugend als sittliche Rohheit den Charakter der Schwäche der Persönlichkeit im Individuum, infolge welcher dieses sich in seinen sittlichen Funktionen durch die materielle Natur, d. i. durch die sinnliche Empfindung und den sinnlichen Trieb, bestimmen läßt, anstatt die materielle Natur durch seine Persönlichkeit zu bestimmen. Als Bösheit dagegen hat sie vergleichungsweise den Charakter der Stärke der Persönlichkeit, aber der Stärke einer in sich selbst alterirten und fehlerhaften, kurz einer relativ unpersönlichen Persönlichkeit. Da nun in der Untugend immer beide Potenzen, die natürliche und die geistige, zusammengesetzt sind, so ist sie auch immer eine Mischung von Schwäche und relativer Stärke, nur jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht einer von beiden. Die Reinheit angehend kann der Natur der Sache nach die Untugend nur sofern sie auf der geistigen Potenz gesetzt ist, Unreinheit sein. Denn auf der bloß natürlichen Potenz ist sie wohl sinnliche Rohheit, zur Unreinheit aber wird diese nur dadurch, daß sie von dem Individuum auch sittlich gesetzt wird; als bloß natürliche

ist sie weder rein noch unrein. Was endlich das Verhältniß der Persönlichkeit zur äußeren materiellen Natur betrifft, so ist dieses in der Untugend zwar immer das der Ohnmacht, allein doch nicht auf gleiche Weise bei der sittlichen Rohheit und bei der Bösheit. Als jene ist die Untugend in dieser Beziehung ohne Weiteres Ohnmacht, als diese zwar relative Macht, aber falsche Macht, beides als Vermöglichkeit und als Selbständigkeit und Gewichtigkeit. In der Wirklichkeit ist mithin die Untugend, da sie immer als Mischung von bloß natürlicher und von geistiger gegeben ist, im Verhältniß zur äußeren materiellen Natur immer eine Mischung von Ohnmacht und von falscher Macht (wie sie sich besonders in dem widersittlichen Mißbrauch der Herrschaft über die äußere materielle Natur kund gibt), doch so, daß allemal eine von beiden vorwiegt, die Ohnmacht, wenn die Untugend vorherrschend sittliche Rohheit ist, die falsche Macht, wenn sie vorherrschend eigentliche Bösheit ist.

§. 693. Die bloßen Tugendmängel können, mit Ausnahme der Unreinheit, alle ohne Weiteres überwiegend der bloß natürlichen Potenz der Untugend angehören; sie können aber auch überwiegend selbstbewußter- und selbstthätigerweise gesetzte abnorme sittliche Bestimmtheiten, also Untugenden der geistigen Potenz sein. Die falschen Tugenden hingegen sind ihrem Begriffe zufolge immer ausdrücklich sittlich gesetzte, und können folglich immer nur als Untugenden der geistigen Potenz oder der Bösheit vorkommen.

§. 694. Im Allgemeinen ist der Natur der Sache nach die Untugend in ihren früheren Stadien überwiegend »sittliche« Rohheit, in ihren späteren überwiegend Bösheit.

§. 695. Da vermöge der natürlichen sündigen Depravation in dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung nicht absolut aufgehoben, sondern nur alterirt ist: so ist die abnorme Entwickelung der Sittlichkeit und mithin auch die Untugend in den verschiedenen menschlichen Einzelwesen quantitativ sehr verschieden nach Maßgabe des verschiedenen Maßes des Widerstandes, welchen sie dem natürlichen sündigen Hange entgegensetzen. Aus diesen unübersehlichen quantitativen Differenzen tritt aber bestimmt eine qualitative hervor, und es stellen sich so zwei wesentlich verschiedene Arten der Untugend heraus, die bloße Untugend (oder die Untugend im engeren Sinne) und

das Laster. Da nämlich der sündige Hang über den natürlichen Menschen keine ihm das abnorme Handeln absolut aufzwingende Gewalt ausübt, sondern nur eine ihm das wirklich normale Handeln unmöglich machende (§. 485.): so kann auch das natürliche menschliche Individuum dem Hange zum abnormen Handeln einen Widerstand leisten, der freilich nicht stark genug ist, um ihn zu besiegen, wohl aber geeignet, seine Wirksamkeit einzuschränken. Sofern nun die Abnormität der sittlichen Entwickelung des Individuums auf dieser bloßen Ohnmacht seines Widerstandes gegen den sündigen Hang beruht, also nur auf dem Nichtzustandekommen eines wahrhaft normalen Handelns, nur darauf, daß ein die Normalität anstrebendes Handeln sich nicht in wahrhaft normaler Weise zu vollziehen vermag, so ist die abnorm entwickelte individuelle Sittlichkeit bloße Untugend, — sofern aber die Abnormität die Folge davon ist, daß das Individuum sich dem sündigen Hange wirklich hingibt, seine Befriedigung wirklich zu seinem Endzweck macht, also bei seinem Handeln die Normalität überhaupt gar nicht anstrebt, sondern bestimmt die Abnormität selbst (wenn gleich nicht grade als solche) sich zum Zwecke setzt, so ist die Untugend das Laster. Bloße Untugend und eigentliches Laster verhalten sich folglich zu einander wie die bloße (negative) Fehlerhaftigkeit und die wirkliche (positive) Verkehrtheit der individuellen Sittlichkeit. Die bloße Untugend ist die lediglich überwunden werdende Normalität der Sittlichkeit des Individuums, das Laster ist die beabsichtigte Abnormität derselben. Die bloße Untugend ist der wesentliche Defekt der Tugend, das Laster ist der direkte Gegensatz derselben. Die bloße Untugend ist die sittlich schlechte, das Laster die sittlich böse oder widersittlich entwickelte individuelle Sittlichkeit (vgl. oben §. 103.), jene ist die sittlich schlechte und falsche, diese die sittlich böse Bestimmtheit der individuellen menschlichen Natur und Persönlichkeit. Die bloße Untugend ist die bloße sittliche Untüchtigkeit des Individuums, diejenige sittliche Beschaffenheit desselben, vermöge welcher es zur Produktion des höchsten Gutes, soweit dieselbe auf seinen besonderen Antheil kommt, specifisch ungeeignet ist, — das Laster ist die widersittliche oder die sittlich böse Tüchtigkeit des Individuums, vermöge welcher es zur Produktion des Sittlichbösen specifisch geeignet ist. Beide sind eine Knechtschaft des Individuums unter

der Sünde (§. 686.); aber der bloß Untugendhafte trägt die Bande dieser Knechtschaft widerwillig und mit Widerstreben, und hört nicht auf an ihnen zu rütteln, — der Lasterhafte dagegen erkennt die Sünde willig an als seine Herrin, und gibt ohne weitere Renitenz zu seiner Knechtschaft unter ihr seine ausdrückliche Zustimmung. Daher ist erst das Laster die eigentliche Herrschaft der Sünde, sofern nämlich in dem Begriffe der Herrschaft wesentlich mitliegt, daß sie die Bethätigung einer von Demjenigen, auf welchen sie gerichtet ist, unbestrittenen Macht ist. Der eigenthümliche allgemeine Charakter der bloßen Untugend ist das stete unsichere Schwanken zwischen dem Guten und dem Bösen, der beständige Kampf und Streit mit dem sündigen Hange, in der Art, daß er nie zu einem wahren Siege des Menschen über denselben ausschlägt, sondern ihm immer in irgend etwas nachgegeben werden muß*), damit es nur überhaupt zum wirklichen positiven Handeln kommen kann. (S. §. 485.) In diesem Kampfe kann das Maß des Widerstandes entweder im Steigen begriffen sein, oder im Sinken. Im ersteren Falle ist auch die Stärke des sündigen Hanges in einem entsprechenden Abnehmen begriffen, ohne daß er jedoch — nämlich abgesehen von der Erlösung — je bis zu einem solchen Minimum herabsinken könnte, bei welchem er wirklich für den bloß Untugendhaften für sich selbst überwindbar und somit auch austilgbar würde. In diesem Falle stellt das sittliche Dasein des bloß Untugendhaften eine höchst edle und Ehrfurcht gebietende Erscheinung dar. Wiewohl auch sein Gepräge wesentlich das der sittlichen Ohnmacht ist, so erscheint doch diese Ohnmacht vergleichungsweise und subjektiv beurtheilt unbedingt als hohe sittliche Energie. Im anderen Falle ist die Untugend bereits im bestimmten Uebergange in das eigentliche Laster begriffen, und sie gibt deßhalb auch unmittelbar den Eindruck der Ohnmacht. Der allgemeine Charakter des eigentlichen Lasters dagegen ist Entschiedenheit, nämlich für das Böse. In ihm hat in dem Individuum das Gute alle seine Macht verloren, wenigstens in bestimmten besonderen Beziehungen, und das Böse führt die unangefochtene Herrschaft, wenigstens in jenen besonderen Beziehungen. Vermöge der völligen Ohn-

---

*) Mtth. 26, 41. Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 17.

macht der Tendenz zum Guten (immer unter der obigen Restriktion) ist in ihm die Sünde mächtig. Es trägt daher das Gepräge der Stärke, wie die bloße Untugend das der Schwäche, weil in ihr keines der beiden entgegengesetzten Principien des Guten und des Bösen eine unbehinderte Macht ausübt, und also beide, wenn gleich in verschiedenem Maße, energielos sind.

Anm. 1. Empirisch ist es äußerst schwierig, die Grenzlinie zwischen der bloßen Untugend und dem Laster zu bezeichnen, da der Uebergang von jener zu diesem, wie bemerkt worden, ein ganz allmäliger ist, und überdieß unmittelbar nur der Uebergang zum einzelnen Laster, nicht zur Lasterhaftigkeit selbst (s. unten §. 699.) ist, eine absolute Lasterhaftigkeit aber empirisch nie vorkommen kann, sondern immer nur eine Annäherung an sie (s. unten §. 704.). Nichts desto weniger findet doch zwischen beiden, wenn man ihre Begriffe in abstracto faßt, ein wesentlicher und qualitativer Unterschied statt.

Anm. 2. Die gewöhnliche Definition des Lasters, daß es die habituell gewordene Sünde sei, ist, wenn man das Laster in seiner strengen Bedeutung (nämlich in seinem Unterschiede von der bloßen Untugend) nimmt, ungenau. Denn auch die bloßen Untugenden — die s. g. sittlichen Schwächen und Fehler (s. unten §. 697.) — sind habituelle sittliche Bestimmtheiten des Individuums, wenn gleich allerdings bei ihnen der Habitus noch nicht so vollkommen fixirt ist, wie bei dem Laster, in welchem der Wille und die Persönlichkeit überhaupt nicht mehr mit der Sünde im Kampfe liegt, sondern sich für sie entschieden hat. Mit unserer Begriffsbestimmung stimmt der Sache nach die v. Ammon's (Handb. d. chr. Sittenl., I., S. 264) zusammen: „Ist der ganze Wille eines Menschen unsittlich, so ist er lasterhaft; steht er hingegen nur nach einzelnen Begehrungen mit dem Moralgesetze im Widerstreite, so heißt er sündlich". Nur wird in ihr das Laster sogleich als eigentliche Lasterhaftigkeit genommen. S. unten §. 699. Dagegen ist es mißverständlich, wenn nach Schwarz (Ev.=christl. Ethik, I., S. 279 d. 3. A.) das Laster „die zur Fertigkeit gewordene böse Gesinnung" bezeichnet, „welche im Ganzen Lasterhaftigkeit und als einzelnes Laster eine zur Natur gewordene Pflichtwidrigkeit (!) oder gewissenlose Selbstbestimmung ist".

Anm. 3. Indem wir innerhalb des natürlichen Lebens, abgesehen von der Erlösung, das Vorhandensein einer wirklich schlechthin normal entwickelten individuellen Sittlichkeit, d. h. einer wirklichen Tugend,

unbedingt läugnen müssen (s. oben §. 560.), erkennen wir dem Paragraphen zufolge zugleich das Dasein relativer und subjektiv gemessen sehr hoch anzuschlagender Tugend auch innerhalb jenes Gebietes freudig an. Das virtutes paganorum sunt splendida vitia ist daher allerdings ein durchaus schiefer und irreleitender Ausdruck*); aber doch der Ausdruck einer an sich unerschütterlichen Wahrheit. Denn in der That gibt es auch erfahrungsmäßig außerhalb des geschichtlichen Bereiches der Erlösung (im weitesten Sinne des Wortes) nirgends ein Individuum, dessen sittliche Beschaffenheit zur Produktion des höchsten Gutes, nämlich zur specifischen Mitwirksamkeit bei derselben, wirklich geeignet wäre. Es liegt dieß schon in dem Schicksale dieser leuchtenden heidnischen Tugendhelden zu Tage und in der Ohnmacht der von ihnen ausgehenden reformatorischen geschichtlichen Wirkungen. S. auch Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 306, und Michelet, Syst. der philos. Moral, S. 253—255.

§. 696. Beide, die bloße Untugend und das Laster, nehmen, wie die Untugend überhaupt, beide Formen an, die sinnliche und die selbstsüchtige.

§. 697. Die bloße Untugend tritt auf beiden Stufen der Untugend auf, auf der bloß natürlichen und auf der geistigen, als bloße Untugend der sittlichen Rohheit und als bloße Untugend der Bösheit. Jene ist die Schwachheit, diese der Fehler. Da die bloß natürliche Untugend und die geistige immer zusammengesetzt sind (§. 689.), so sind in dem bloß Untugendhaften Schwachheiten und Fehler immer nur mit einander gegeben, aber immer mit bestimmter Vorherrschaft der einen von beiden.

§. 698. Das Laster, da sein Begriff die ausdrückliche positive Zustimmung des Menschen zu der sittlichen Abnormität in sich schließt, kann nie auf der bloß natürlichen Potenz auftreten, sondern immer nur auf der geistigen, immer nur unter dem Charakter der eigentlichen Bösheit. Dessen ungeachtet hat es seine wesentlichen Stufen. Die positive Affirmation des Bösen, welche den Begriff des Lasters konstituirt, kann sich nämlich beziehen entweder auf das Böse lediglich seiner Materie nach, lediglich auf die (böse) Lust und den (bösen)

*) Vgl. auch Flatt, Vorlesungen über chr. Moral, S. 722—724. 772 f. >Rückert, Theol., I., S. 234.<

Genuß, welche das Sündigen dem Individuum gewährt, es sei nun ein sinnlicher Genuß oder ein selbstsüchtiger, oder auf das Böse *seiner Form nach*, auf dasselbe *als sittliche Abnormität* oder *als Böses*. In jenem Falle ist das Laster das *viehische*, in diesem das *teufelische* (das dämonische oder diabolische)*). Jenes kann theils überwiegend Laster der Sinnlichkeit, theils überwiegend Laster der Selbstsucht sein, bei diesem, da bei ihm das eigentliche Objekt der sittlichen Selbstbestimmung die *Form* (nicht die Materie) des Handelns ist, hat der Unterschied zwischen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Form alle Bedeutung verloren. So lange der Mensch unter den jetzigen materiellen Existenzbedingungen steht, ist mit der Sünde unvermeidlich allemal irgend eine, sei es nun sinnliche oder selbstsüchtige, Lust verknüpft, und darum kann sich das Laster jetzt nie als *rein* diabolisches fixiren. Gleichwohl kann die Freude an der sinnlichen und selbstsüchtigen Lust wegen ihres inneren Gegensatzes gegen die »sittliche« Norm nicht umhin, einen Widerwillen gegen diese selbst in dem Sündigenden zu erwecken, und so kann es auch kein *rein* viehisches Laster geben, sondern das viehische Laster muß immer irgendwie auch in das teuflische hinüberspielen. In der gegenwärtigen Wirklichkeit kann also das Laster immer nur als Mischung des viehischen und des teuflischen Lasters vorkommen, aber jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht eines dieser beiden Elemente.

§. 699. Das Laster führt nicht nothwendig unmittelbar zugleich die Lasterhaftigkeit seines Subjektes selbst mit sich. Denn indem dieses sich für eine bestimmte besondere sittliche Abnormität (Sünde) bejahend entscheidet, und den Kampf gegen sie Ein für allemal aufgibt, kann es gar wohl in Ansehung anderer besonderer sittlicher Abnormitäten (Sünden) die Renitenz immer noch fortsetzen, nur den Fall des ausgesprochen diabolischen Lasters ausgenommen. Ist es aber in dem Individuum zur bestimmten Entscheidung für die Sünde überhaupt in Bausch und Bogen gekommen oder wenigstens zur deutlichen Annäherung daran, hat sich also in dem Individuum seine Persönlichkeit selbst, nicht etwa bloß die eine oder die andere Seite derselben,

*) Vgl. *Hirscher*, Chr. Moral, II., S. 410—413. 428. 438 f., 442. 459.

für die Sünde entschieden, — dann ist die Person selbst das Subjekt des Lasters geworden, und der Zustand der wirklichen Lasterhaftigkeit eingetreten. Es kann sonach ein mannichfaches Schwanken des Individuums zwischen den Zuständen der bloßen Untugendhaftigkeit und der Lasterhaftigkeit geben. Indeß droht doch, sobald es auch nur zu einzelnen Lastern gekommen ist, die dringendste Gefahr des weiteren Umsichgreifens des Lastergiftes bis zur eigentlichen Lasterhaftigkeit. Denn jede Anerkennung auch nur einer einzelnen sittlichen Abnormität (Sünde) als einer berechtigten schließt an sich schon, wenn auch zunächst noch nicht auf dem Subjekte bewußte Weise, die Anerkennung der Berechtigung der sittlichen Abnormität überhaupt als solcher ein, und so liegt implicite in jedem einzelnen Laster schon die Lasterhaftigkeit selbst mit. Die Lasterhaftigkeit ist theils viehische, theils teuflische; in ihrer absoluten Vollendung würde sie die rein teuflische sein.

Anm. Die Lasterhaftigkeit bringt das menschliche Individuum in ausdrücklichen Widerspruch mit seinem eigenen Begriffe als Mensch, und macht es annäherungsweise entweder zum Vieh oder zum Teufel. Vgl. Reinhard, Christl. Moral, I., S. 394.

§. 700. Vorzugsweise im Laster entwickelt sich auch ein entschiedener böser Charakter, zumal in der Lasterhaftigkeit, besonders der teuflischen, während der bloßen Untugend ihrem Begriffe zufolge ausgesprochene Charakterlosigkeit eignet.

§. 701. Beide, die bloße Untugend und das Laster, sind Fehlerhaftigkeiten beider, der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, aber wesentlich verschiedenartige. Die bloße Untugend ist als bloße Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit der sittlichen Gesinnung (des sittlich gebildeten Selbstbewußtseins) bloße habituelle Unlauterkeit derselben, und als bloße Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit der sittlichen Fertigkeit (der sittlich gebildeten Selbstthätigkeit) bloße habituelle Unkräftigkeit derselben; und relativ betrachtet kann sogar recht füglich jene Unlauterkeit entschieden als Lauterkeit und diese Unkräftigkeit entschieden als Kräftigkeit anzuerkennen sein. Das Laster dagegen ist eigentliche (positive) Verderbtheit (Depravation) der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, habituelle böse oder widersittliche Gesinnung und Fertigkeit. Diese Unlauterheit, das

eine Mal und das andere Mal Verderbtheit der sittlichen Gesinnung und diese Unkräftigkeit, das eine Mal und das andere Mal Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit können, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außer einander sind, in beiden, der bloßen Untugend und dem Laster, nie schlechthin getrennt sein, sondern sie sind in ihnen immer beide zusammen gegeben. Aber es hat in ihnen allemal nothwendig eine von beiden das bestimmte Uebergewicht, weil das Zustandekommen des absoluten Ineinanderseins des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, und folglich auch der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, durch die Vollendung der sittlichen Entwickelung des Individuums bedingt ist, welche aber selbst wieder die Normalität des sittlichen Processes zu ihrer Bedingung hat.

§. 702. Die bloße Untugend ist schlechte, das Laster böse Geistartigkeit, d. h. relative Geistigkeit. Was aber den Grad dieser untugendhaften (relativen) Geistigkeit angeht, so ist derselbe im Laster ein höherer als in der bloßen Untugend, weil in jenem der die sittliche Abnormität durch eigene Selbstbestimmung setzende persönliche Akt ein in sich selbst entschiedener und sicherer ist, in dieser aber ein in sich selbst schwankender und nicht r e i n affirmativer. In der bloßen Untugend selbst ist wieder in der sittlichen Schwachheit (der bloßen Untugend der sittlichen Rohheit) der Grad der Geistartigkeit ein geringerer als in dem sittlichen Fehler (der bloßen Untugend der Bösheit). Der sittlichen Schwachheit eignet ja als solcher überhaupt gar keine Geistartigkeit, da sie gar kein eigentlich sittlich gesetztes ist; sondern es eignet ihr dieselbe nur theilnahmsweise, insofern sie nie anders vorkommen kann als zusammen mit dem sittlichen Fehler (§. 697.). Auch von hier aus ist es klar, wie die Untugend am bestimmtesten im Laster als Stärke der Persönlichkeit hervortritt (so daß die Schwäche der Persönlichkeit am meisten zurücktritt gegen dieselbe), nämlich als abnorme, als sittlich verkehrte und böse Stärke der Persönlichkeit (§. 695.), und ebenso auch, wie vorzugsweise im Laster die Untugend approximativ Charakter ist, besonders im teuflischen Laster.

§. 703. In ihrer Vollendung, d. h. wenn Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit beide schlechthin lasterhaft sind, ist die Lasterhaftigkeit die **Verstocktheit**. Sie ist auf Seiten des Selbstbewußtseins die **Verblendung**, auf Seiten der Selbstthätigkeit die **Verhärtung**,

welche aber bei ihr als beide schlechthin einander deckend und schlechthin in einander seiend zu denken sind. Ihre wesentlichen Vorstufen sind einerseits die absolute Unbeständigkeit im Guten und andererseits die Heuchelei im weiteren Sinne des Wortes (denn vgl. unten §. 717.).*) Bei der vollendeten Unbeständigkeit im Guten ist noch irgend ein Maß von Gesinnung für das Gute übrig, aber es fehlt die Fertigkeit zum Guten so gut wie vollständig. Die Selbstthätigkeit ist also bereits völlig sittlich verdorben, das Selbstbewußtsein aber noch nicht. Sie ist völlige Verhärtung ohne völlige Verblendung. Bei der Heuchelei (in diesem weiteren Sinne) findet umgekehrt noch eine gewisse Fertigkeit zum Guten statt, aber ohne irgend eine das Gute affirmirende Gesinnung. Das Selbstbewußtsein ist also schon völlig sittlich verdorben, die Selbstthätigkeit aber noch nicht. Sie ist völlige Verblendung ohne völlige Verhärtung. Die Verstocktheit hebt daher immer entweder von der Unbeständigkeit im Guten oder von der Heuchelei an.

§. 704. Unter den jetzigen sinnlichen (materiellen) Bedingungen des Seins des menschlichen Einzelwesens kann in ihm die Lasterhaftigkeit immer nur eine relative sein. Einerseits nämlich würde die absolute Lasterhaftigkeit in ihm die vollendete Entwickelung seiner Persönlichkeit und namentlich die volle Macht der Selbstbestimmung voraussetzen (ohne die ja eine unbedingte Bejahung der sittlichen Abnormität als solcher nicht möglich ist); allein diese ist bei der abnormen sittlichen Entwickelung nicht erreichbar. Andererseits aber könnte die Lasterhaftigkeit nur auf der rein geistigen Potenz, ohne alle Beimischung der bloß natürlichen Sünde, also nur als Lasterhaftigkeit der reinen Bösheit, ohne irgend eine Mitwirkung sittlicher Rohheit, die absolute sein. So lange jedoch in dem menschlichen Einzelwesen seine materielle Natur fortbesteht, und immer wieder von Neuem den natürlichen sündigen Hang, Beides als sinnlichen und als selbstsüchtigen, aussprudelt, kann in ihm die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden (§. 690.), und ist in ihm die Bösheit nie rein für sich allein gegeben, sondern allezeit zusammen mit sittlicher Rohheit, wenn auch nur mit einem Minimum derselben (§. 689.).

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II., S. 428—432.

Nichts desto weniger ist schon jetzt eine furchtbare Approximation an die absolute menschliche Lasterhaftigkeit möglich. Das hier von der Lasterhaftigkeit als allgemeinem Zustande Gesagte gilt natürlich eben so auch von dem einzelnen besonderen Laster, und zwar von jedem.

§. 705. Mit dem sinnlichen Ableben tritt dagegen für das menschliche Individuum allerdings die Möglichkeit der absoluten Vollendung der Untugend und näher der Lasterhaftigkeit in ihm ein, die Möglichkeit der absolut diabolischen Lasterhaftigkeit, der absoluten Bösheit mit Ausschluß jeder Beimischung von bloßer sittlicher Rohheit. Von jener Katastrophe ab strömt in ihm die Quelle des materiellen Lebens, wenigstens des jetzigen grobmateriellen, das sich immer wieder von Neuem ergänzen kann aus einer äußeren materiellen Natur, nicht mehr fort, — und so kann es denn in sich alle noch zurückgebliebene sittliche Rohheit, ohne daß sie sich immer wieder erneuerte, vollends zur eigentlichen Bösheit potenziren und, indem es vermöge der konsequent durchgeführten Systematisirung des Bösen in sich die Entwickelung seiner Persönlichkeit zu einem schlechthin festen Abschlusse bringt, die sittliche Abnormität als solche unbedingt bejahen lernen. Indem es sich solchergestalt dämonisirt, vollendet es unmittelbar zugleich in sich die Untugend zur absoluten Lasterhaftigkeit. Vgl. oben §. 471.

§. 706. Als individuelle sittliche Unvollkommenheit (§. 669.) ist die Untugend (im weitesten Sinne des Wortes) in jedem menschlichen Einzelwesen eine specifisch differente. Dessen ungeachtet ist sie aber in Allen wesentlich Eine und dieselbige, da die Faktoren, aus deren abnormem Wechselverhältnisse sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in Allen und für Alle wesentlich dieselbigen sind, und die bestimmte Weise der Abnormität ihres Wechselverhältnisses ebenfalls bei Allen im Wesentlichen Eine und dieselbige ist, weil der sie kausirende natürliche sündige Hang in Allen wesentlich derselbige ist.

§. 707. Keinesweges aber bilden deßhalb — wie es sich mit den individuellen Tugenden verhielt (§. 636.), — diese individuell differenten Untugenden aller Einzelnen zusammen ein organisch einheitliches Ganzes. Denn als individuelle sittliche Unvollkommenheiten können sie deßhalb nicht, sich gegenseitig ergänzend, in eine

organische Einheit zusammengehen, weil eben wesentlich die individuellen sittlichen Vollkommenheiten unter einander in diesem Verhältnisse stehen. Die individuellen Untugenden der menschlichen Einzelwesen sind Verzerrungen und Verkrüppelungen (statt der reinen und vollen Entwickelung) der vielen einseitigen und beschränkten Ausprägungen des menschlichen Geschöpfes, in deren organischem Komplexe allein dieses seine konkrete Wirklichkeit hat, und eben vermöge dieser ihrer Verzerrung und Verkrüppelung fügen sie sich nicht ein in das Ganze, in welchem sie in ihrer richtigen Bildung ihren eigenthümlichen organischen Ort finden würden.

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie unter untugendhaften Individuen eine wahre, d. h. organische Verbindung, unmöglich und ein wirkliches Reich des Bösen undenkbar ist, so unvermeidlich es auch für die Bösen ist, die Realisirung eines solchen Reiches anzustreben. Vgl. oben §. 512.

Zweites Hauptstück.

Das System der Untugenden.

§. 708. Auch die Untugend (im weitesten Sinne des Wortes), wie die Tugend, ist ›in dem Individuum‹ wesentlich in sich selbst Eine, dessen ungeachtet aber breitet sie sich eben so wesentlich in eine Mannichfaltigkeit von besonderen Untugenden aus, die sich in jedem untugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da die Persönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Funktionen gegeben ist, so kann die in dem Individuum auf abnorme Weise vollzogene Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, d. i. die Untugend in concreto, auch nur in einer Mehrheit von Untugenden gegeben sein. Und dieß um so mehr, da in der abnormen sittlichen Entwickelung, weil sich bei ihr in dem Individuum die Persönlichkeit (unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen) nicht vollständig vollenden kann, ein schlechthin vollständiges Ineinandersein der einzelnen persönlichen Funktionen nicht erreichbar ist.

§. 709. Das Eintheilungsprincip der Untugend (hier überall im weitesten Sinne des Wortes) liegt also ebenfalls in der Pluralität der wesentlichen Funktionen der Persönlichkeit.

Anm. Es könnte scheinen, daß außer diesem Eintheilungsprincip der Untugend noch drei anderweite vorlägen und Berücksichtigung verlangten, nämlich das eine in dem Unterschiede der sinnlichen und der selbstsüchtigen Untugend, ein zweites in dem Unterschiede der beiden Potenzen der Sünde (der bloß natürlichen und der geistigen) und ein drittes endlich in dem Unterschiede der bloßen Untugend und des

Lasters. Allein alle diese Unterschiede haben keinen Einfluß auf die objektive und materielle Beschaffenheit der Abnormität der individuellen Sittlichkeit an sich, sondern betreffen nur die subjektive und formelle Seite der Untugend, nur die genetischen Verhältnisse der sittlichen Abnormität, wie sie auch immer materialiter beschaffen sein möge, in dem bestimmten sittlichen Subjekte, welchem sie anhaftet. Der Unterschied zwischen der sittlichen und der selbstsüchtigen Untugend bezieht sich lediglich auf die Quelle, aus welcher die abnorme sittliche Bestimmtheit in dem bestimmten Subjekte entspringt, und es kann Eine und dieselbige Untugend (z. B. die Feigheit, die Eigennützigkeit, die Rachsucht u. dergl. m.) gleich füglich, ohne daß sie dadurch materialiter irgend verändert wird, bei dem Einen überwiegend aus dem sinnlichen Hange abfließen, bei dem Anderen überwiegend aus dem selbstsüchtigen. Der Unterschied sodann zwischen der bloß natürlichen und der geistigen Untugend betrifft allein das Verhältniß, in welchem die Abnormität der individuellen Sittlichkeit ihrer Genesis nach zu der eigenen Selbstbestimmung des untugendhaften Subjektes steht. Es kann völlig Eine und dieselbe abnorme Bestimmtheit der individuellen Sittlichkeit (z. B. die Launenhaftigkeit, die Zügellosigkeit u. s. w.) in verschiedenen Individuen bei dem Einen ganz überwiegend Folge einer natürlichen (sinnlichen) Prädisposition, also bloße Untugend der sittlichen Rohheit sein, bei dem Anderen ganz überwiegend Folge seiner untugendhaften sittlichen Entwickelung vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung, also Untugend der Bösheit. Der Unterschied endlich zwischen der bloßen Untugend und dem Laster geht einzig und allein die (sittliche) Stellung an, welche das untugendhafte Individuum kraft der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung mit seiner Persönlichkeit zu der an seiner (individuellen) Sittlichkeit thatsächlich vorhandenen Abnormität (zu der ihm faktisch anhaftenden Untugendhaftigkeit) einnimmt. Es kann materialiter Eine und dieselbige Untugend oder näher abnorme sittliche Gesinnung und Fertigkeit (z. B. der Leichtsinn u. s. f.) formaliter angesehen in dem Einen, weil er sich mit ihr in ausgesprochenem Kampfe befindet, bloße Untugend sein, in einem Anderen aber, weil er zu ihr seine persönliche definitive Zustimmung gegeben hat, Laster.

§. 710. Da der Grundfunktionen der menschlichen Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich

unmittelbar nur eine Zweiheit von Grunduntugenden: die Untugend des Selbstbewußtseins und die Untugend der Selbstthätigkeit. Die Untugend des Selbstbewußtseins, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner quantitativ und qualitativ abnormen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm in quantitativ und qualitativ abnormer Weise zugeeignet ist, d. i. eben das Selbstbewußtsein, wie es nicht schlechthin durch die Selbstthätigkeit, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder das quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen und überhaupt zu erkennen), gewordene Selbstbewußtsein ist die Unvernünftigkeit, — die Untugend der Selbstthätigkeit, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer quantitativ und qualitativ abnormen Entwicklung, wie die materielle Natur ihr in quantitativ und qualitativ abnormer Weise zugeeignet ist, d. i. eben die Selbstthätigkeit, wie sie nicht schlechthin durch das Selbstbewußtsein, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder die quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistartige Kraft (Vermögen zu bilden), gewordene Selbstthätigkeit ist die Unfreiheit. Die Unvernünftigkeit ist die Untugend des erkennenden Handelns, die Unfreiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grunduntugend, diese die praktische. Unvernünftigkeit ist die Untugend als Gesinnung, Unfreiheit die Untugend als Fertigkeit. Untugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die Unvernünftigkeit, untugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die Unfreiheit. Da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit einander und in einander gegeben sind, so können auch Unvernünftigkeit und Unfreiheit immer nur zusammen vorkommen. Je weiter die untugendhafte Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger sind beide in einander. Schlechthin in einander können sie jedoch, da bei der untugendhaften Entwickelung Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin vollständig in einander eingehen, niemals gegeben sein, sondern immer nur mit dem bestimmten Vorwiegen einer von beiden.

Anm. Mann kann auch sagen: die Unvernünftigkeit ist die Unfreiheit des erkennenden Handelns und die Unfreiheit die Unvernünftigkeit des bildenden Handelns. Eben deßhalb weil es Vernunft nur

gibt in ihrer absoluten Einheit mit der Freiheit und Freiheit nur in ihrer absoluten Einheit mit der Vernunft. S. oben §. 203.

§. 711. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Charakter entweder der individuellen Differenz oder der universellen Identität bestimmte, so gilt das Gleiche auch von den ihnen correspondirenden Grunduntugenden der Unvernünftigkeit und der Unfreiheit. Diese existiren rein als solche nur in abstracto, in concreto können sie immer nur als entweder individuell oder universell bestimmte vorkommen. Sie zerfallen also wieder jede in ein Paar näher modificirter Untugenden, welche die eigentlichen konkreten Grunduntugenden oder die Kardinaluntugenden sind. 1) Die individuell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. der Empfindung, ist die Gefühllosigkeit, bei der die Empfindung noch bloße Empfindung ist, noch nicht wahrhaft Gefühl (vgl. oben §. 174.). Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum individuellen Erkennen, d. i. zum Ahnen und Anschauen, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Genialität und die eigenthümliche künstlerische Untugend. 2) Die universell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. des Sinnes, näher des Verstandessinnes ist die Dummheit (die Verstandeslosigkeit oder die Stupidität, auf ihrem Maximum der Blödsinn), bei der der Sinn noch nicht wahrhaft zum Verstandessinn oder Verstande potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum universellen Erkennen, d. i. zum Denken und Vorstellen, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Anderen gleicherweise zu vollziehen ist, — der Gegensatz der Weisheit und die eigenthümliche wissenschaftliche Untugend. 3) Die individuell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. i. des Triebes, ist die Apathie (oder die Indolenz, die Schläfrigkeit der Persönlichkeit im Individuum), bei der der Trieb

noch bloßer Trieb ist, noch nicht wahrhaft Begehrung. (Vgl. §. 174.) Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum individuellen Bilden, d. i. zum Aneignen und Genießen, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Anderen vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Originalität (welche immer in hohem Grade Beweglichkeit ist) und die eigenthümliche gesellige Untugend. 4) Die universell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der Kraft, näher der Willenskraft, ist die Schwäche, bei der die Kraft noch nicht wahrhaft zur Willenskraft oder zum Willen potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche specifisch die Qualifikation zum universellen Bilden, d. i. zum Machen und Erwerben, ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Anderen gleicherweise zu vollziehen ist, — der Gegensatz der Stärke und die eigenthümliche (oder bürgerliche) Untugend.

§. 712. Diese vier Kardinaluntugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Gefühllosigkeit ist die Untugend des Kunstlebens, die Dummheit die Untugend des wissenschaftlichen Lebens, die Apathie die Untugend des geselligen Lebens und die Schwäche die Untugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, zur Familie und zur Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle Kardinaluntugenden in dem gleichen Verhältnisse.

§. 713. Jede einzelne von den Kardinaluntugenden kann in dem Individuum so entschieden hervortreten vor den übrigen, daß sie diese völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier beim Maximum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewichte stehen, desto gediegener ist die individuelle Formation der Untugend; je mehr alle vier bei dem Maximum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewichte sind, desto dürftiger ist dieselbe.

§. 714. Wie sich so die Untugend im Allgemeinen tetrachotomisch eintheilt, so zerlegt sie sich ebenmäßig auch nach den verschiedenen besonderen Seiten, welche an ihr heraustreten, auf demselben

Eintheilungsgrunde viertheilig. Nämlich soweit die Natur der Sache es gestattet. Denn bei der Geistartigkeit, der Vergänglichkeit und der Unselbständigkeit und falschen Selbständigkeit würde die Eintheilung nach jenem Eintheilungsprincipe völlig nichtssagend sein; die sittliche Eigenthumlosigkeit und falsche Eigenthumhaftigkeit, die Glückseligkeitslosigkeit, die Hoffnungslosigkeit und falsche Hoffnung, die Unzufriedenheit und falsche Zufriedenheit und die Unschönheit und falsche Schönheit (oder Häßlichkeit) aber beziehen sich specifisch und ausschließlich die beiden letzteren auf das individuell bestimmte Selbstbewußtsein (die Empfindung) und die übrigen auf die individuell bestimmte Selbstthätigkeit (den Trieb), und können deßhalb nicht zugleich als Untugenden der drei anderen Grundfaktoren des menschlichen Wesens betrachtet werden.

Anm. Die Untugend der Unvermöglichkeit und beziehungsweise falschen Vermöglichkeit läßt — wie die Tugend der Vermöglichkeit, s. oben §. 640., — wenigstens eine dichotomische Eintheilung zu. Nach der Seite des Selbstbewußtseins hin ist sie die Unwissenheit, beziehungsweise die falsche Gelehrtheit, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Armuth, beziehungsweise der falsche Reichthum.

§. 715. Die besonderen Untugenden, welche sich durch diese weitere Eintheilung ergeben, stehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Untugenden des individuell bestimmten Selbstbewußtseins haben eine specifische Relation zum Kunstleben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften individuellen Erkennens (Ahnens oder Anschauens), in eine Gemeinschaft der Gefühls- und Phantasievergiftung zu verkehren. Die Untugenden des universell bestimmten Selbstbewußtseins haben eine spezifische Relation zum wissenschaftlichen Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Erkennens (Denkens und Vorstellens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Verstandesverblendung und Verstandesverwirrung, in eine Gemeinschaft des Vorurtheils, des Irrthums, des Aberglaubens, des Wahns, der Schwärmerei, der Lüge und des Atheismus zu verkehren. Die Untugenden der individuell bestimmten Selbstthätigkeit haben eine specifische Relation zum geselligen Leben, und gehen als Laster darauf

aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften individuellen Bildens (Aneignens und Genießens), in eine Gemeinschaft der Vergiftung des Triebes und des Geschmackes, in eine Gemeinschaft des geselligen Verderbens, der Unsitte und der Sittenlosigkeit zu verkehren. Die Untugenden der universell bestimmten Selbstthätigkeit endlich haben eine specifische Relation zum öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Bildens (Machens und Erwerbens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Kraftbethätigung und Willensverbildung, in eine Gemeinschaft der Ungerechtigkeit zu verkehren. Als Laster trachtet folglich die Untugend gradezu, die vier besonderen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft in organische Kreise des Reiches der Bösen umzubilden. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besonderen Untugenden alle in gleichem Verhältnisse.

§. 716. Die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum gegenüber von der materiellen Natur angehend (vgl. oben §. 673.), ist die Untugend einerseits Unkräftigkeit der Persönlichkeit, andererseits falsche Kräftigkeit derselben. 1) Als Unkräftigkeit der Persönlichkeit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit, nämlich näher Selbstgefühllosigkeit) [die Weichlichkeit (der Kleinmuth)]*), die Unkräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit oder Verstandlosigkeit) der Leichtsinn (die Unbesonnenheit), die Unkräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Feigheit, die Unkräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Trägheit, die Unkräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit. 2) Als falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit ist die Untugend als Untugend des

*) 1. A.: der Kleinmuth (die Furchtsamkeit).

individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Eitelkeit, die abnorme, falsche Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit (als des Selbstgefühls), das Zerrbild des Muthes, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Stolz, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, das Zerrbild der Besonnenheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Eigensinn, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit (die Zähigkeit der individuellen Begehrung), das Zerrbild der Tapferkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Trotz (mit Einschluß der Vermessenheit), die abnorme, falsche Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit, das Zerrbild der Beharrlichkeit.

Anm. Es ist eine bekannte Erfahrungsthatsache, daß die Eitelkeit eine eigenthümliche innere Verwandtschaft mit der Gefühllosigkeit hat, der Stolz mit der Dummheit, der Eigensinn mit der Apathie und der Trotz mit der Schwäche, des scheinbar grade entgegengesetzten Charakters der einzelnen Glieder dieser vier Paare ungeachtet. Beim Rückblick auf §. 711. erklärt sie sich von selbst.

§. 717. Die Selbstbeherrschung angehend (vgl. oben §. 674.), ist die Untugend einerseits Selbstknechtschaft und andererseits falsche Selbstbeherrschung. 1) Als Selbstknechtschaft ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Launenhaftigkeit, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung, nämlich über die Stimmung derselben, über Lust und Unlust, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Befangenheit, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Zügellosigkeit (die Ausgelassenheit, die ἀσωτία), der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungeduld, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft. 2) Als falsche Selbstbeherrschung ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbst-

bewußtseins die Verstellung, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung und ihre Stimmung, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Sophisterei, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Ziererei, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Heuchelei, die falsche, bloß scheinbare und deßhalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft.

Anm. 1. Die Untugend der Zügellosigkeit könnte füglich auch als die Unmäßigkeit bezeichnet werden; doch scheint diese (mit Einschluß der Ungenügsamkeit) der engere Begriff zu sein im Vergleich mit jener. Die Zügellosigkeit — am augenscheinlichsten eben als Unmäßigkeit — ist wesentlich Genußsucht. Diese ist die auf das Genießen (welches das Aneignen wesentlich konkomitirt) an und für sich und um sein selbst willen, nicht aber eigentlich auf das Aneignen gehende Tendenz. Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 474 f. und Beil. S. 187.

Anm. 2. Die specifische Beziehung, welche zwischen den Untugenden der Launenhaftigkeit und Verstellung und dem Kunstleben (wobei immer vor Allem an die unmittelbare Kunst, s. §. 333. 341 f., zu denken ist), zwischen den Untugenden der Befangenheit und der Sophisterei und dem wissenschaftlichen Leben, zwischen den Untugenden der Zügellosigkeit und der Ziererei und dem geselligen Leben und zwischen den Untugenden der Ungeduld und der Heuchelei und dem öffentlichen (bürgerlichen) Leben obwaltet, springt von selbst in's Auge.

§. 718. Die Reinheit angehend (vgl. oben §. 674.), ist die Untugend einerseits Unreinheit und andererseits falsche Reinheit. 1) Als Unreinheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Schaamlosigkeit, die Unreinheit der Empfindung, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Lüsternheit, die Unreinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die

Unkeuschheit, die Unreinheit des Triebes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ueppigkeit (die Schwelgerei), die Unreinheit der Kraft, näher der Willenskraft (welche sich in ihrer Wirksamkeit nur auf die Mittel des Genusses richtet). 2) Als falsche Reinheit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Prüderie (zu deutsch die „Zimperlichkeit"), die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit der Empfindung gebahrende Unreinheit derselben, die Karrikatur der Schaamhaftigkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Skrupulosität (die Peinlichkeit, die Aengstlichkeit), die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, gebahrende Unreinheit desselben, die Karrikatur der Nüchternheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Selbstentsinnlichung, die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit des Triebes (durch Unterdrückung seiner Wirksamkeit) gebahrende Unreinheit desselben, die Karrikatur der Keuschheit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Quietismus, die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft (durch Unterdrückung ihrer Wirksamkeit) gebahrende Unreinheit derselben, die Karrikatur der Mäßigung.

§. 719. Die Selbständigkeit und Gewichtigkeit angehend (vgl. §. 674.), ist die Untugend einerseits Unselbständigkeit und Unbedeutendheit und andererseits falsche Selbständigkeit und Gewichtigkeit. 1) Als Unbedeutendheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Fadheit (die Trockenheit), die Unbedeutendheit der Empfindung, der Gegensatz der Anmuth und weiter zurück der Genialität, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Beschränktheit, die Unbedeutendheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz der Lehrhaftigkeit und weiter zurück der Weisheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Plattheit (die Trivialität), die Unbedeutendheit des Triebes und mithin auch der Eigenthümlichkeit, der Gegensatz der Würde und weiter zurück der Originalität, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche)

die Unbeholfenheit, die Unbedeutendheit der Kraft, näher der Willenskraft, der Gegensatz der Beredsamkeit und weiter zurück der Stärke. 2) Als falsche Gewichtigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Koketterie (die Gefallsucht), die falsche, widersittliche Mächtigkeit der Empfindung über die Empfindung Anderer, das schlechte Surrogat der Anmuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Schlauheit (die Pfiffigkeit), die falsche, widersittliche Mächtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, über den Sinn und den Verstand Anderer, das schlechte Surrogat der Lehrhaftigkeit (d. i. des Vermögens, Andere zu überzeugen), — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Abgeschliffenheit (einschließlich der Geschmeidigkeit), die falsche, widersittliche Mächtigkeit des Triebes über den Trieb Anderer, das schlechte Surrogat der Würde, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Frechheit, die falsche, widersittliche Mächtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, über die Kraft und den Willen Anderer, das schlechte (und schändliche) Surrogat der Beredsamkeit.

Anm. 1. Die Koketterie hat nicht bloß in dem Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander ihren Ort, —, wiewohl sie in ihm am ausgesprochensten hervortritt, weil das Empfindungsverhältniß zwischen den Individuen hier seine höchste Intensität hat.

Anm. 2. Auch die Abgeschliffenheit ist wie die Schlauheit*) eine Untugend. Dieß legt sich schon darin dar, daß bei ihr die Originalität, eine Kartinaltugend (§. 639.), verloren gegangen ist. Die Abgeschliffenheit ist ebenso langweilig wie gefällig.

Anm. 3. Man beachte die eigenthümliche Beziehung der Fadheit und der Koketterie zum Kunstleben, der Beschränktheit und der Schlauheit zum wissenschaftlichen Leben, der Plattheit und der Abgeschliffenheit zum geselligen Leben und der Unbeholfenheit und der Frechheit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 720. Die Liebe angehend (vgl. §. 675.), ist die Untugend einerseits Lieblosigkeit und andererseits falsche Liebe. Als Lieblosigkeit

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, III., S. 387 f. 291. ►Kant, Anthropol., S. 209. (B. 10. d. W.)◄

ist sie aber wieder theils, auf ihrer untersten Stufe, bloße (negative) Lieblosigkeit, theils, auf ihrer höheren Stufe, (positiver) Haß, theils endlich Kräftigkeit der Persönlichkeit in der Lieblosigkeit, und zwar sofort näher im Haß, da ja der Natur der Sache zufolge der einfachen Lieblosigkeit als bloßer Privation keine Kräftigkeit der Persönlichkeit beiwohnen kann. (Vgl. §. 646.) 1) Als (bloße) Lieblosigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Theilnahmlosigkeit, die Lieblosigkeit oder der Egoismus der Empfindung, der Gegensatz des Mitgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unbilligkeit (die Strenge), die Lieblosigkeit oder der Egoismus des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Eigennützigkeit, — mit ausdrücklichem Einschlusse der Habsucht und des Geizes, welche nur eigenthümliche Modifikationen derselben sind, — die Lieblosigkeit oder der Egoismus des Triebes (in der Habsucht, sich Fremdes zuzueignen, — in dem Geiz, das Eigene für sich festzuhalten und nicht mitzutheilen), die Bestimmtheit des Triebes, nicht anders zu begehren, als selbstsüchtig, der Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Herrschsucht, die Lieblosigkeit oder der Egoismus der Kraft, näher der Willenskraft, so daß sie sich im Verhältnisse zu Anderen nur in selbstsüchtiger Weise bethätigt, der Gegensatz der Wohlthätigkeit 2) Als Haß ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins das Mißtrauen, die haßvolle Empfindung, so daß das Verhältniß zum Nächsten nicht anders in die Empfindung fällt denn als Verhältniß der Feindseligkeit, der grade Gegensatz des Mitgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Bosheit, der haßvolle Sinn, näher Verstandessinn, welcher im Verhältnisse zum Nächsten auf das diesem Nachtheilige sinnt, der grade Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Rachsucht, der haßvolle Trieb, der Trieb, den Haß gegen den Nächsten an ihm auszulassen, der grade Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Härte, die haßvolle Kraft, näher Willenskraft, die sich im Verhältnisse zum Nächsten als Kraft eines

Hassenden wirksam bethätigt, der grade Gegensatz der Wohlthätigkeit. 3) Als Energie der Persönlichkeit vermöge des Hasses (als hassender) ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins der Neid, die Energie der Empfindung vermöge des Hasses, das Mitgefühl mit dem Nächsten als Mitgefühl des gegen ihn gerichteten Hasses, der Gegensatz des Vertrauens, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Tücke*) (die Heimtückischheit), die Energie des Sinnes, näher des Verstandessinnes, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit des Sinnes und Verstandes, sofern es darauf ankommt, den Haß wider den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Billigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Schadenfreude, die Energie des Triebes vermöge des Hasses, die Kräftigkeit und durchgreifende Tendenz des Triebes des Individuums in seinem Verhältnisse zum Nächsten, diesem Uebel zuzufügen, den Haß an ihm wirksam zu bethätigen, der Gegensatz der Treue, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Grausamkeit, die Energie der Kraft, näher der Willenskraft, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit der Kraft und des Willens, sofern es darauf ankommt, den Haß gegen den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Großmuth. Der Neid ist die specifisch höhere Potenz des Mißtrauens, die Tücke der Bosheit, die Schadenfreude der Rachsucht und die Grausamkeit der Härte. 4) Die falsche Liebe ist die s. g. bloß natürliche Gutherzigkeit**). Sie ist als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins also als falsche Liebe der Empfindung die Weichmüthigkeit (Weichherzigkeit), das Mitgefühl aus bloßer, d. h. überwiegend sinnlicher Empfindung, das falsche Mitgefühl, das in der That nicht wirkliches Mitgefühl ist, sondern eigentlich nur Gefühl der eigenen entweder Lust oder Unlust, mit der des Nächsten Freude oder Leid uns afficirt***), — als Untugend des universell bestimmten Selbstbe-

*) Vgl. Daub, Anthropol., S. 400 f.

**) Vgl. Baumgarten—Crusius, Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 224.

***) Dieß falsche Mitgefühl ist es, was so oft unter dem Namen des „Mitleids" als eine sittlich zweideutige Tugend dargestellt wird, z. B. von Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 389 (B. 7.), und neuerlich von Lüdemann, Die sittlichen Motive des Christenthumes, S. 53—55.

wußtseins, also als falsche Liebe des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die (falsche) Nachsichtigkeit, das Wohlwollen aus schwachem, d. h. unverständigem Sinne, aus dem Sinne, wie er überwiegend nicht Verstandessinn ist, das falsche Wohlwollen (das in der That nicht wirkliches Wohlwollen ist), — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe des Triebes die Affenliebe, die Uneigennützigkeit aus bloßem, d. h. überwiegend sinnlichem (blindem) Triebe, die falsche Uneigennützigkeit (die bloß temperamentsmäßige Hingebung an den Nächsten, die in der That nicht wirkliche, d. h. uneigennützige, Hingebung an den Nächsten ist, sondern vorzugsweise nur die Befriedigung des eigenen natürlichen Triebes des Sich hingebenden), — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe der Kraft, näher der Willenskraft, die (weichliche und schwächliche) falsche Gefälligkeit*), die Wohlthätigkeit aus schwacher, d. h. willenloser Kraft, aus der Kraft, wie sie überwiegend nicht Willenskraft ist, die falsche Wohlthätigkeit (die Wohlthätigkeit, die keine persönliche, sittliche Kraft an das Hülfeleisten setzt, und deren Thaten daher nicht Thaten wirklicher Liebe sind, weßhalb sie auch in Wahrheit nicht wirkliche Wohlthätigkeit ist). Die Weichmüthigkeit ist die versteckte Gefühllosigkeit der Liebe, die Nachsichtigkeit die versteckte Dummheit der Liebe, die Affenliebe die versteckte Apathie der Liebe und die falsche Gefälligkeit die versteckte Schwäche der Liebe. 5) Endlich wohnt der Untugend auch in allen ihren besonderen Seiten wesentlich die Lieblosigkeit (in ihren vorhin bezeichneten mannichfachen Formen) ein (vgl. §. 647.). Wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der sittlichen Eigenthumhaftigkeit einwohnt, ist sie die Verschlossenheit (der Gegensatz der Offenheit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Glückseligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit einwohnt, der Mißmuth (die Verdrießlichkeit, die Morosität, — der Gegensatz der Heiterkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Selbstbeherrschung einwohnt, die Quälsucht (in ihrem Minimum die Rücksichtslosigkeit, — der Gegensatz des Zartsinnes), — wie sie der Untugend als Untugend in

*) Vgl. Kant, a. a. O., S. 391.

Ansehung der Reinheit einwohnt, die Buhlerei, auf ihrer höchsten Potenz die Verführungssucht (der Gegensatz der Naivität), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Vermöglichkeit einwohnt, die Kargheit, beziehungsweise auch die Verschwendung (beide bilden den Gegensatz gegen die Freigebigkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Selbständigkeit einwohnt, die Unverträglichkeit, mit Einschluß des Eigenwillens und der Rechthaberei (der Gegensatz der Nachgiebigkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Gewichtigkeit einwohnt, die Ungefälligkeit (der Gegensatz der Dienstfertigkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Qualifikation für die Gemeinschaft (in Ansehung der Berufstüchtigkeit) einwohnt, die Kälte (die Gleichgültigkeit, auf ihrer höchsten Stufe der Menschenhaß, — der Gegensatz des Gemeinsinnes), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Ehrenhaftigkeit einwohnt, der Hochmuth, von dem Pretiosität, Vornehmigkeit und dergl. niedere Stufen sind (der Gegensatz der Leutseligkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Gebildetheit einwohnt, die Unhöflichkeit, im Maximum die Grobheit (der Gegensatz der Freundlichkeit), — wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Schönheit einwohnt, die Sprödigkeit (der Gegensatz der Holdseligkeit), — endlich wie sie der Untugend als Untugend in Ansehung der Frömmigkeit einwohnt, die Unerbaulichkeit, im Maximum die Aergerlichkeit oder Skandalosität (der Gegensatz der Erbaulichkeit).

Anm. In des Geizigen Augen ist sein Eigenbesitz sein Eigenthum*). Das Eigenthümliche des Geizes beruht auf der zur fixen Idee gewordenen Verwechselung dieser beiden.

§. 721. Die Qualifikation für die Gemeinschaft oder die Berufstüchtigkeit angehend (vgl. §. 676.), ist die Untugend einerseits (negative) Nichtqualifikation für die Gemeinschaft, bloße Unbrauchbarkeit für dieselbe oder bloße Berufsuntüchtigkeit und andererseits positive Qualifikation für die widersittliche Gemeinschaft, für das Reich des Bösen, und mithin Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft. 1) Als bloße Nichtqualifikation für die Gemein-

*) Die ausdrückliche Verneinung dieser Ansicht s. Luc. 16, 12.

schaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die *Unaufrichtigkeit*, die Nichtqualifikation der Empfindung für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Empfindung für die Gemeinschaft der Empfindung, also der Ahnungen und der Anschauungen, mit Anderen, kurz für das Kunstleben, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die *Unwahrhaftigkeit*, die Nichtqualifikation des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft des Sinnes und des Verstandes, also des Wissens und der Vorstellungen, mit Anderen, kurz für das wissenschaftliche Leben, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die *Unbescheidenheit* »(die Indiskretion)«, die Nichtqualifikation des Triebes für die Gemeinschaft des Triebes, also des Eigenthumes und der Glückseligkeit, mit Anderen, kurz für das gesellige Leben, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die *Ungerechtigkeit*, die Nichtqualifikation der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft der Kraft und des Willens, also der Sachen und des Eigenbesitzes, mit Anderen, kurz für das öffentliche (oder bürgerliche) Leben. 2) Als *Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft* ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die *Falschheit*, die widersittliche Qualifikation der Empfindung für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft der Empfindung, also der Ahnungen und Anschauungen, mit Anderen, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die *Lügenhaftigkeit*, die widersittliche Qualifikation des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft des Sinnes und des Verstandes, also des Wissens und der Vorstellungen, mit Anderen, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die *Treulosigkeit*, die widersittliche Qualifikation des Triebes für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft des Triebes, also des Eigenthumes und der Glückseligkeit, mit Anderen, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die *Unehrlichkeit* (die Betrügerei), die widersittliche Qualifikation der Kraft, näher der Willens-

kraft, für eine lieblose und mithin selbstsüchtig falsche Gemeinschaft der Kraft und des Willens, also der Sachen und des Eigenbesitzes, mit Anderen.

Anm. Die Falschheit hat eine bestimmte Beziehung zum Kunstleben, die Lügenhaftigkeit zum wissenschaftlichen Leben, die Treulosigkeit zum geselligen Leben (an das sich ja die Freundschaft besonders nahe anschließt), und die Unehrlichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 722. Die Ehrenhaftigkeit angehend (vgl. §. 673.), ist die Untugend einerseits Ehrlosigkeit und andererseits falsche Ehrenhaftigkeit. 1) Als Ehrlosigkeit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Niederträchtigkeit, die Ehrlosigkeit der Empfindung, d. h. die Untauglichkeit derselben, an der Ehre Lust, an der Unehre Unlust zu empfinden, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Gemeinheit, die Ehrlosigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Untauglichkeit desselben, sich als Sinn und Verstand für die Ehre zu vollziehen, um Ehre und Schande zu wissen, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Kriecherei, die Ehrlosigkeit des Triebes, d. h. die Untauglichkeit desselben, sich als Trieb nach Ehre zu vollziehen, d. i. Ehre zu begehren, die Aufgelegtheit desselben, seine Richtung auf die Unehre zu nehmen, und sich mittelst dieser zu befriedigen, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Verruchtheit, die Ehrlosigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untauglichkeit derselben, sich als Kraft für die Ehre (für das Ehrenvolle) zu bethätigen (Ehrenvolles zu machen), die widersittliche Tauglichkeit und Aufgelegtheit derselben zur Wirksamkeit für die Unehre oder für das Schändliche (Schändliches zu machen). 2) Als falsche Ehrenhaftigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Empfindlichkeit*), die widersittliche, falsche und leere Empfindung für die Ehre, welche die wahre Ehre zu empfinden und an ihr Lust zu haben nicht vermag, sondern nur an der falschen Ehre Lust fühlt, das Zerrbild des Ehrgefühles und eine eigenthümliche Modifikation der Eitelkeit, —

---

*) 1. A.: Aufgeblasenheit (die Großthuerei).

als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Uebermuth, der widersittliche, falsche und leere Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, der die wahre Ehre nicht zu verstehen und zu würdigen, und die falsche von ihr nicht zu unterscheiden, vielmehr allein diese sich vorzustellen vermag, das Zerrbild des Edelmuthes und eine eigenthümliche Modifikation des Stolzes, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Ehrgeiz (die Ehrsucht), der widersittliche, falsche und leere Trieb nach der Ehre, der die wahre Ehre nicht zu begehren vermag, dagegen von der falschen Ehre angestachelt wird, das Zerrbild der Ehrliebe und eine eigenthümliche Modifikation des Eigensinnes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Tollkühnheit, die widersittliche, falsche und leere Kraft, näher Willenskraft, für die Ehre (zu einem ehrenhaften Thun), welche für die wahre Ehre nicht zu wirken, wahrhaft Ehrenvolles nicht zu machen vermag, dagegen in Anstrengungen für die falsche Ehre sich vergeudet, das Zerrbild der Hochherzigkeit und eine eigenthümliche Modifikation des Trotzes.

§. 723. Die Gebildetheit angehend (vgl. §. 677.), ist die Untugend einerseits Ungebildetheit und andererseits falsche Gebildetheit oder Verbildetheit. 1) Als Ungebildetheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Stumpfheit, die Ungebildetheit der Empfindung, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehen, der Gegensatz des Zartgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Unverständigkeit (die Thorheit), die Ungebildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich denkenden zu vollziehen, der Gegensatz der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Ungeschlachtheit (die Ungeschliffenheit, die Rohheit im engeren Sinne des Wortes), die Ungebildetheit des Triebes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehen, der Gegensatz des Anstandes,

— als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die *Ungeschicktheit*, die Ungebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich machende (in dem oben §. 253. erörterten Sinne) zu vollziehen, der Gegensatz der Geschicklichkeit. 2) Als *Verbildetheit* ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die *Empfindelei*, die widersittliche Verbildetheit der Empfindung, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein des gebildeten Gefühles in sich hervorzubringen, die verlarvte Gefühllosigkeit und das Zerrbild des Zartgefühles, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die *Geistreichigkeit**), die widersittliche Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Verstandesäußerung in sich hervorzubringen, die verlarvte Dummheit und das Zerrbild der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die *Affektation* (die Manier), die widersittliche Verbildetheit des Triebes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Begehrung in sich hervorzubringen, die verlarvte Apathie und das Zerrbild des Anstandes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die *Vielthuerei*, die widersittliche Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Willenswirksamkeit in sich hervorzubringen, die verlarvte Schwäche und das Zerrbild der Geschicklichkeit.

Anm. Stumpfheit und Empfindelei stehen in augenscheinlicher Beziehung zum Kunstleben, Unverständigkeit und Geistreichigkeit zum wissenschaftlichen Leben, Ungeschlachtheit und Affektation zum geselligen Leben und Ungeschicktheit und Vielthuerei zum öffentlichen Leben.

§. 724. Endlich die *Frömmigkeit* angehend (vgl. §. 680.), ist die Untugend einerseits Irreligiosität und andererseits falsche Frömmigkeit. 1) Als *Irreligiosität*, d. h. als specifische Untüchtigkeit der Persönlichkeit, sich durch Gott bestimmen zu lassen, und näher des Selbstbewußtseins, sich als Gottesbewußtsein, und der

*) Nicht etwa der wirkliche Geistreichthum, die *Geistreichheit* »(berliner Witz)«.

Selbstthätigkeit, sich als Gottesthätigkeit zu vollziehen, ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Frivolität, die Irreligiosität der Empfindung, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als religiöses Gefühl zu vollziehen, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöses Gefühl zu vollziehen, die Aufgelegtheit der Empfindung zur Negation Gottes, der Mangel der Ehrfurcht vor Gott, also der Gegensatz der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Ungläubigkeit, die Irreligiosität des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als religiösen Sinn zu vollziehen, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Sinn und Verstand zu vollziehen, die Aufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Gewissenlosigkeit, die Irreligiosität des Triebes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als Gewissen zu vollziehen, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Trieb zu vollziehen, die Aufgelegtheit des Triebes zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Frevelhaftigkeit, die Irreligiosität der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als göttliche Mitthätigkeit zu vollziehen, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöse Kraft und Willen zu vollziehen, die Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Folgsamkeit gegen Gott. 2) Als falsche Frömmigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Andächtelei, die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Empfindung, das falsche und leere religiöse Gefühl, die widersittliche Fertigkeit der Empfindung, den bloßen Schein des religiösen Gefühles in sich hervorzubringen, also die religiöse Empfindelei, das Zerrbild der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Orthodoxismus*), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der falsche und

---

*) Vgl. Sack, Christl. Polemik, S. 134 ff.

leere religiöse Sinn, die widersittliche Fertigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, den bloßen Schein des religiösen Sinnes in sich hervorzubringen, also die religiöse Geistreichigkeit, das Zerrbild der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Gewissenspeinlichkeit (die Gewissensskrupulosität), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Triebes, das falsche und leere Gewissen, die widersittliche Fertigkeit des Triebes, den bloßen Schein des Gewissens in sich hervorzubringen, also die religiöse Affektation, das Zerrbild der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Scheinheiligkeit, die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die falsche und leere göttliche Mitthätigkeit, die widersittliche Fertigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, den bloßen Schein der göttlichen Mitthätigkeit in sich hervorzurufen, also die religiöse Vielthuerei, das Zerrbild der Folgsamkeit gegen Gott.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend.

§. 725. Auch die Untugend, wie die Tugend, ist eine allmälig werdende; allein nichts desto weniger im natürlichen Menschen eine zugleich angeborene. Auf ihrer bloß natürlichen Potenz nämlich, als Untugend der bloßen sittlichen Rohheit, ist sie eine bereits angeborene; die Untugend auf der geistigen Potenz aber, die Untugend der Bösheit, vollends wie sie das Laster ist, wird erst erworben.

Anm. Untugenden hat also das Kind allerdings schon von der Geburt an, nämlich bloße Untugenden, und zwar näher Schwachheiten. Vgl. §. 652. 664.

§. 726. Als durch eine »relativ« abnorme sittliche Entwickelung werdende ist die Untugend wesentlich eine nicht stätig werdende.

§. 727. Da die sittliche Entwickelung des Individuums überhaupt schlechterdings durch die Gemeinschaft bedingt ist, so ist es auch insbesondere seine untugendhafte Entwickelung oder die Entwickelung seiner Untugend, und ihr Grad durch den jedesmaligen Höhestand der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft. Auch die menschliche Untugend hält, was die jedesmalige Stufe ihrer Entwickelung angeht, wesentlich gleichen Schritt mit der Entwickelung der menschlichen sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst. Doch macht es in dieser Hinsicht einen wesentlichen Unterschied aus, ob die Untugend des untugendhaften Individuums bloße Untugend ist oder eigentliches Laster. Ist das untugendhafte Einzelwesen einmal das lasterhafte, so steigert sich auch in ihm, je weiter die menschliche Gemeinschaft sich entwickelt, sei es nun in normaler (d. h. überall, der Natur der Sache gemäß, nur: in sich nor-

malisirender und somit relativ normaler, vgl. §. 742.) Weise oder in abnormer, die Untugend desto höher, indem sie sich jedenfalls immer tiefer in sich versittlicht. Das bloß untugendhafte Individuum dagegen findet an der vorgeschrittenen Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft, sofern sie die normale ist, eine wesentliche Unterstützung in seinem Kampf wider das Böse. Sofern dagegen die Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft eine immer weitere Vertiefung in die sittliche Abnormität ist, so wird durch ihren Fortschritt auch die Gewalt der Sünde verhältnißmäßig gesteigert. Hat sich eine sittliche Gemeinschaft der Sünde, ein Reich des Bösen (§. 512.), gebildet, so hat an ihm der Lasterhafte eine Basis für die immer tiefere Entwickelung seines Lasters. Von ihm aus ergeben sich je länger desto durchgeführtere Bildungen des Lasters, und auf seiner Grundlage geht die Entwickelung der Untugend als Laster mit desto reißenderer Schnelligkeit von statten. Die menschlichen Laster werden sonach im Verlauf der sittlichen Entwickelung der Menschheit, sie sei nun die abnorme oder die normale, d. h. die kraft der Erlösung aus der Abnormität in die Normalität umbeugende (die sich normalisirende), — zumal da ja auch diese letztere ein Reich des Bösen absetzt, — von Generation zu Generation immer höher gesteigerte, immer abscheulichere und raffinirtere, und die denkbarerweise sublimirtesten Formen des Lasters können erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit und mit der Vollendung des Reiches des Bösen hervortreten.

§. 728. Wie so die Vollendung des Lasters durch die Vollendung des Reiches des Bösen bedingt ist, so setzt aber auch diese letztere wieder die Vollendung der Entwickelung des menschlichen Lasters und insbesondere auch das Vorhandensein auch jener denkbarerweise höchsten Gestaltungen desselben voraus. Beide, das Laster und das Reich des Bösen, werden und vollenden sich also nur mit einander.

§. 729. Auch die Untugend ist schlechthin untheilbar. Keine der besonderen Untugenden kann anders vorkommen als zusammen mit allen übrigen*), und in jedem abnormen sittlichen Akte wirken wesentlich alle besonderen Untugenden zusammen, wiewohl natürlich in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen. Denn die verschiedenen

*) Jac. 2, 10. 11.

besonderen Seiten der Untugend können, als wesentliche Momente im Begriffe dieser, nie die eine schlechthin ohne die übrigen gegeben sein, und ebenso können die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Untugenden ihr Princip hat, immer nur irgendwie zusammen sein, da sie wesentlich und unabtrennlich zusammengehörige Momente der menschlichen Persönlichkeit konstituiren. Die Tugendmängel und die falschen Tugenden aber sind ebenfalls allemal in irgend einem Maße zusammen gegeben, da die Untugend wesentlich immer eine Mischung von beiden ist. (§. 670.) Wer eine besondere Untugend hat, hat mithin alle, wiewohl keineswegs ohne Weiteres alle in gleichem Maße.

730. Ebenso kann aber auch, wo eine besondere Untugend ist, überhaupt gar keine Tugend sein, und wer eine einzige besondere Untugend hat, der kann keine einzige besondere Tugend haben, nämlich als wahre. Denn ist die individuelle Sittlichkeit an irgend einer einzelnen Stelle eine abnorme, so kann sie wegen des organischen Zusammenhanges aller ihrer Elemente an keiner Stelle eine wahrhaft normale sein. Die Untugenden sind alle wesentliche Bestimmtheiten der Persönlichkeit des Individuums, welche organische Einheit aller ihrer besonderen Momente ist. Wo dieser in sich selbst Einen Persönlichkeit die materielle Natur in abnormer Weise zugeeignet ist, da kann sie ihr nicht zugleich auch in normaler Weise zugeeignet sein. Wo also eine Untugend ist, da muß, soweit überhaupt eine sittliche Entwickelung des Individuums statt findet, diese in allen einzelnen Punkten in irgend einem, wenn gleich noch so mannichfach abgestuften, Maße eine untugendhafte sein. Ueberdieß kann ja jede einzelne Tugend nicht anders gegeben sein als mit allen übrigen zusammen (§. 659.), wo folglich eine einzige fehlt, — und dieß ist doch sofort der Fall, sobald auch nur eine (besondere) Untugend gesetzt ist — da müssen, genau genommen, auch alle übrigen fehlen; wo aber die Tugenden fehlen, da haben eben hiermit unmittelbar zugleich die entsprechenden Untugenden ihre Stellen eingenommen. Schon jede einzelne besondere Untugend macht also das Subjekt selbst untugendhaft *).

*) Vgl. Schleiermacher, „Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffes", S. 373. (S. W., Abth. III., B. 2.), Reinhard, Syst. der Christl. Moral, I., S. 393 f., Kähler, Wissensch. Abriß der christl. Sittenlehre, I., S. 169 f.

Anm. Mit dem obigen Satze besteht der andere sehr wohl zusammen, daß in dem Individuum unmöglich alle verschiedenen besonderen Untugenden gleichzeitig sich bethätigen können, indem ja die Aeußerungsweisen derselben sich zum Theil ausschließen. S. Reinhard, a. a. O., I., S. 786.

§. 731. Ungeachtet so Tugend und Untugend nie zusammen sein können in demselben Individuum, so können doch allerdings in diesem neben einzelnen stark hervortretenden »bloßen« Untugenden entschiedene Annäherungen an einzelne Tugenden, d. h. einzelne relative (d. h. aber eben nicht wirkliche) Tugenden bestehen*). Neben eigentlichen Lastern dagegen sind solche relative Tugenden nicht denkbar, da das Laster die ausdrückliche Bejahung der Sünde, wenn auch auf seiner ersten Stufe nur einer einzelnen besonderen Sünde, involvirt. Wohl aber können überhaupt einzelne bloße Untugenden in dem Individuum mit Lastern zusammen sein, ja sogar mit wirklicher Lasterhaftigkeit nach §. 699. Denn wie es einzelne Laster geben kann in dem Individuum, ohne daß dieses selbst schon lasterhaft ist, eben so kann es auch in dem a potiori schon lasterhaft zu nennenden Subjekte noch einzelne bloße Untugenden geben.

Anm. 1. Namentlich können auch in dem Bekehrten einzelne besondere Tugenden in ihrer Entwickelung weit zurückbleiben hinter anderen, und so in ihm neben wirklich werdenden Tugenden wirkliche Untugenden bestehen, doch so, daß diese letzteren in ihm in ihrem Princip bereits wesentlich gebrochen sind.

Anm. 2. Man sagt wohl, objektiv betrachtet gute Handlungen könnten auch bei der Untugend, ja sogar bei dem Laster selbst vorkommen. Dieß ist aber eine sehr mißverständliche Ausdrucksweise. Objektiv betrachtet gute Thaten, d. h. äußere Handlungen kann allerdings auch der Untugendhafte ausüben; allein solche Fakta sind dem richtigen Begriffe des Handelns zufolge (§. 227.) eben noch nicht wirklich Handlungen (Akta); denn die äußere Seite an einem Geschehen durch ein menschliches Einzelwesen ist für sich allein noch nicht die wirkliche Handlung selbst. Nimmt man aber zu diesen durch untugendhafte Subjekte vollzogenen äußeren Faktis die ihnen entsprechende und mit zu ihnen hinzugehörige innere Seite hinzu:

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., II., S. 89—91.

so liegt die Einheit dieser beiden Seiten, welche erst die wirkliche Handlung ist, ohne Weiteres als ein Sittlich abnormes vor Augen. Es ist also vielmehr zu behaupten, daß objektiv gute Handlungen bei der Untugend unmöglich sind. Juristisch beurtheilt stellt sich die Sache freilich anders; aber die juristische Betrachtung muß hier völlig fern bleiben. Und doch sollte auch juristisch in dem hier angenommenen Falle nicht von Handlungen die Rede sein, sondern einfach von Thaten, wie ja auch das Recht gar nichts nach guten Handlungen fragt, sondern allein nach guten Thaten.

§. 732. Auch die untugendhafte Entwickelung hat ein immer vollständigeres Ineinander eingehen aller einzelnen besonderen Untugenden in dem Individuum zur Folge. Allein zum absolut vollständigen Ineinandersein derselben kann es doch nie kommen, da in dem Untugendhaften, weil sich die sittliche Entwickelung bei ihrer Abnormität nie vollenden kann, ein schlechthin vollständiges Ineinander aufgehen einerseits des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit und andererseits der Individualität und der universellen Humanität unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen niemals erreichbar ist. Deßhalb ist auch in der Untugend (nämlich unter den dermaligen Bedingungen der Existenz des menschlichen Geschöpfes) nie eine völlige Konsequenz möglich*).

§. 733. Die Untugend ist folglich immer eine bloß approximative Harmonie der besonderen Untugenden und also auch des untugendhaften menschlichen Individuums selbst in und mit sich selbst. Die entschiedene Annäherung wenigstens an diese Harmonie findet in der Lasterhaftigkeit statt, in welcher der Kampf gegen die sittliche Abnormität aufgehört, und das Subjekt in demselben Maße, in welchem es lasterhaft ist, sich selbst mit ihr identificirt hat. Das vollendete Laster, das eigentlich diabolische, würde allerdings in dem lasterhaften Individuum die vollendete Harmonie aller besonderen (menschlichen) Laster und somit auch die vollendete Harmonie des Individuums mit sich selbst sein; allein diese schlechthin vollendete teuflische Lasterhaftigkeit kann eben jetzt nicht vorkommen. (§. 698.) Selbst bei ihr aber würde in dem Individuum immer noch die tiefste

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Sittenl., S. 227.

Disharmonie unaufgelöst zurückbleiben, sofern sie nämlich dasselbe in den ausgesprochensten Widerspruch mit seinem eigenen Begriffe oder Wesen als Mensch bringen würde. Die bloße Untugend hingegen, da sie wesentlich den Kampf gegen die sittliche Abnormität (die Sünde) involvirt, ist weit entfernt davon, eine solche Harmonie zu sein; es charakterisirt sie vielmehr grade der innere Zwiespalt zwischen Gutem und Bösem in dem sittlichen Sein des untugendhaften Individuums. (§. 695.)

§. 734. Ihrer wesentlichen »Identität« *) ungeachtet ist doch die Untugend in jedem untugendhaften Individuum unter einer schlechthin eigenthümlichen Gestalt gesetzt, d. h. in einem schlechthin eigenthümlichen Mischungsverhältnisse der einzelnen besonderen Untugenden. Immer hat eine einzelne besondere Untugend ein specifisches Uebergewicht, und theilt allen übrigen, sie specifisch abschattirend, durch ihre eigene besondere Farbe eine gemeinsame, schlechthin eigenthümliche Färbung mit. Dieses Uebergewicht der dominirenden Untugend ist einerseits ursprünglich angelegt in der natürlichen Grundlage der Individualität, dem Naturell, d. h. es beruht auf einem untugendhaften Talente, — andererseits aber kann es auch das eigene sittliche Produkt des untugendhaften Individuums sein, das Werk der untugendhaften Charakterbildung. Die Charakterbildung kann sogar die natürlich angelegte Herrschaft einer bestimmten besonderen Untugend wenigstens relativ aufheben, und zwar auch schon im natürlich sündigen Zustande. Bei weiter vorgeschrittener sittlicher Entwickelung sind in dieser Beziehung immer beide eben genannte Kausalitäten zugleich wirksam, entweder so, daß sie einander gegenseitig unterstützen, oder so, daß sie einander gegenseitig bekämpfen und beschränken.

§. 735. Dieses Uebergewicht einzelner besonderer Untugenden ist aber in dem untugendhaften Individuum zugleich eine wirkliche Störung des Gleichgewichtes und mithin auch der Harmonie der besonderen Momente seiner (untugendhaften) Sittlichkeit, da die Untugend die vollständige Harmonie derselben ausdrücklich ausschließt. Eine relative Einheit der individuellen (untugendhaften) Sittlichkeit besteht zwar auch in dem Untugendhaften mit jenem Uebergewichte einzelner

*) 1. A.: Untheilbarkeit.

besonderer Untugenden zusammen, indem es auch in ihm sein specifisches Maß an der Individualität hat; allein da diese eine abnorm entwickelte ist, so ist auch jenes Maß ein unrichtiges, und die innere Einheit, welche dasselbe konstituirt, ebenfalls eine unrichtige, d. h. eine nur relative.

§. 736. Bei der natürlichen sittlichen Verderbniß sind die Talente zugleich Anlagen zu Untugenden, die sich auch in irgend einem Maß bethätigen müssen. Aber deßhalb sind sie nicht etwa sittliche Uebel. Denn der Mangel des Talentes ist in dem natürlich sündigen Menschen nicht minder auch eine Anlage zur Untugend. Nur ist er eine Prädisposition zum bloßen Tugendmangel, also zur negativen Untugend, während die Talente Prädispositionen zu falschen Tugenden, also zu positiven Untugenden sind: welches Beides ethisch beurtheilt sich völlig gleich steht.

§. 737. Da das Talent auch zur Untugend in einer wesentlichen Beziehung steht, so gibt es auch eine Virtuosität der Untugend. Doch nur als Virtuosität des wirklichen Lasters. Denn die bloße Untugend, indem sie wesentlich den Kampf des sittlichen Subjektes gegen sie involvirt, schließt durch ihren Begriff selbst die Möglichkeit der Virtuosität in ihr aus.

§. 738. Da die Vollendung der sittlichen Entwickelung des Individuums überhaupt durch die Normalität derselben bedingt ist, so kann es bei der Untugend im Individuum zu keiner vollständigen Entwickelung seiner Talente kommen. Es kann bei ihr weder die vollständige Gesammtheit seiner Talente sich entfalten, noch irgend ein einzelnes zu der vollständigen Höhe, die zu erreichen es an sich fähig wäre.

§. 739. Da nun so bei der Untugend die vollständige Entwickelung der Talente der Einzelnen nicht erreichbar ist, so ist bei ihr auch keine vollendete Harmonie des Zusammenwirkens dieser letzteren in ihrem Sich gegenseitig ergänzen, und mithin auch keine Vollendung der sittlichen Gemeinschaft möglich.

§. 740. Dem Bisherigen zufolge ist die untugendhafte Entwickelung des natürlich sündigen menschlichen Individuums eine wirkliche positive Verkehrung desselben, — nicht etwa bloß ein Zurück-

bleiben desselben hinter dem ihm für seine (sittliche) Entwickelung gesteckten Ziele, sondern zugleich eine positiv abnorme (sittliche) Entwickelung, und zwar des ganzen Individuums, seiner Persönlichkeit selbst und seiner Natur, also seiner ganzen Person, nicht bloß einzelner Elemente oder einzelner Seiten derselben. Das Ergebniß der untugendhaften Entwickelung ist die Entstehung eines sittlich abnormen Menschen, einer sittlich abnormen vollständigen Person (Natur und Persönlichkeit), eines Menschen der Sünde, eines „alten Menschen". Die Aufhebung der Untugend in dem Individuum kann daher schlechterdings nicht als bloße Besserung gedacht werden, sondern nur als eine totale einerseits Umkehr und andererseits Umarbeitung und Umwandlung desselben, nur als die Aufhebung der gesammten bisherigen Entwickelungsreihe seines sittlichen Seins und die Anknüpfung einer völlig neuen, — nur als die Ertödtung des alten Menschen der Sünde und die Erzeugung eines neuen, sittlich normalen in dem Individuum, mit Einem Worte nur als eigentliche Bekehrung und Wiedergeburt.

Zweiter Abschnitt.

Die Tugend des neuen Menschen.

§. 741. Die Bekehrung und Wiedergeburt des natürlich sündigen menschlichen Individuums, ohne welche die Aufhebung der Untugend und die Herstellung der Tugend in ihm, also überhaupt seine sittliche (d. h. bestimmt *religiös*-sittliche) Normalisirung unmöglich ist (§. 740.) ist, (nach Theil I, Abtheil. 2) nicht anders als möglich denkbar als *kraft der* durch den zweiten Adam oder den Erlöser erwirkten (objektiven) *Erlösung*, — nämlich vermöge der *subjektiven Aneignung* dieser von Seiten des sündigen Individuums, durch welche sie ihm zum wirklichen (subjektiven) *Heil* wird. Der vermöge solcher subjektiver Aneignung der objektiv gegebenen Erlösung des Heils wirklich individuell (persönlich) Theilhaftige, und er allein, ist in concreto der Tugendhafte.

§. 742. Diese Aneignung kann ihrem Begriffe selbst zufolge *nur vermöge eines sittlichen Processes* in dem natürlich sündigen Individuum geschehen. Hierin liegt dann schon unmittelbar, daß sie sich nur über eine Vielheit von Vermittelungsmomenten hinweg, also *nur allmälig* vollziehen kann. Hiernach gibt es aber selbst kraft der bereits vorhandenen Erlösung und innerhalb des Bereiches ihrer geschichtlichen Wirksamkeit bis zur Vollendung des Heils im Individuum hin keine wirklich, d. i. *absolut* normale individuelle sittliche Entwickelung und individuelle Sittlichkeit, sondern nur eine *sich* (kraft der göttlichen Erlösungsgnade) *normalisirende* und somit *relativ* normale. Auch innerhalb ›des Bereiches‹ der Erlösung gibt es folglich vor dem schlechthin vollendeten Heile des erlösten Subjektes überall nur eine *relative* Tugend. Sofern jedoch jenes Sich nor-

malisiren der individuellen Sittlichkeit als ein »nach Maßgabe der jedesmal gegebenen Bedingungen« *) annäherungsweise stätiges gedacht wird **), ist diese bloß relative Tugend, als eine ihre bloße Relativität stätig mehr und mehr überwindende und von sich abthuende, nichts desto weniger (ihrer Relativität ungeachtet) keine Untugend, sondern wirkliche Tugend.

§. 743. Wiewohl aber die subjektive Aneignung der objektiven Erlösung von Seiten des natürlich sündigen Menschen wesentlich sittlich, d. h. durch das eigene Handeln dieses letzteren »selbst« vermittelt ist, so ist sie doch schlechterdings nicht als die eigene That desselben für sich allein denkbar. Sie kann nämlich der Natur der Sache nach offenbar nur vermöge eines Aktes voller und unbedingter Selbstbestimmung des sündigen Menschen (nur vermöge eines schlechthin aufrichtigen und ernstlichen Sich bekehren wollens desselben) erfolgen, ein solcher aber ist für ihn (als sündigen) aus sich selbst allein, weil durch die Sünde eben seine Persönlichkeit selbst wesentlich alterirt ist (§. 461.), eine reine Unmöglichkeit. So lange er der sündige ist, ist auch sein Selbstbewußtsein irgendwie getrübt und seine Selbstthätigkeit irgendwie gelähmt, mithin die Macht der Selbstbestimmung in ihm nur relativ vorhanden, — folglich kann er, eben so wenig als er sich mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie von der Sünde abkehren kann, eben so wenig auch mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie, d. h. wahrhaft, die ihm sich darbietende Erlösung ergreifen und sich zueignen. Um dieß zu können, müßte er wirklich vollkräftig wollen können, dazu aber müßte er bereits thatsächlich von der Sünde frei, also des Heiles der Erlösung gar nicht bedürftig sein, was wider die ausdrückliche Voraussetzung ist. Es ist daher die Möglichkeit eines von dem sündigen Individuum für sich allein auf die Aneignung der objektiven Erlösung wirksam oder erfolgreich gerichteten Handelns, ja auch nur des Ausgehens eines unbedingt auf dieses Ziel gerichteten Handelns von ihm selbst schlechterdings nicht abzusehen. Ist eine

*) 1. A.: wenigstens ausgesprochen.

**) 1. A.: wie die Natur der Sache dieß gestattet.

wirkliche subjektive Aneignung der (objektiven) Erlösung von Seiten des natürlich sündigen Menschen möglich, so ist sie es nur vermöge einer Wirkung Gottes in ihm, nur vermöge eines von Gott in ihm gewirkten, und zwar Beides primitiv oder seiner Entstehung nach kausirten und in seinem Verlaufe wirksam bethätigten, sittlichen Processes. Wie es denn auch schon unmittelbar in dem Begriffe der Wiedergeburt liegt, daß sie nicht letztlich die eigene That des menschlichen Einzelwesens sein kann, indem es widersprechend ist, daß Einer sich selbst zeuge und gebäre.

Anm. Man sagt wohl, der Mensch dürfe sich nur aufrichtig von der Sünde abkehren wollen, so sei er auch sofort des Heiles theilhaftig und bei Gott in Gnaden. Dieß mag in abstracto immerhin zugegeben werden. Aber darin eben liegt die Schwierigkeit, daß der Mensch als noch sündiger es psychologisch nicht vermag, unbedingt aufrichtig sich von der Sünde abkehren zu wollen*).

§. 744. Kraft einer solchen Wirkung Gottes aber ist die Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Menschen und sein Eintritt in den Zustand des Heils allerdings denkbar. Im Allgemeinen beruht nämlich ihre Möglichkeit auf dem Umstande, daß in der durch die sündige Entwickelung bewirkten Vergeistigung des Individuums, wegen der Abnormität jener, nicht schlechthin wirklicher, sondern nur approximativer Geist, nur ein geistartiges Sein zustande gekommen ist, also ein, als wesentlich noch materielles, wieder in sich selbst auflösbares Produkt. Denn dieses geistartige Sein ist allerdings Einheit des Ideellen und des Realen; aber, weil in ihr das Ideelle kein »rein oder wahrhaft« Ideelles ist, eine nicht schlechthin vollzogene Einheit beider. Die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes auf das sündige Individuum aber ist letztlich in dem wesentlichen Verhältnisse Gottes zur menschlichen Kreatur begründet, das durch die sündige Entwickelung, weil sie nur eine relativ abnorme ist, nur relativ aufgehoben ist, — auf bestimmte Weise aber vermittelt durch die Einverleibung des gottmenschlichen Erlösers in die Menschheit, vermöge welcher dieser, und in ihm und mittelst seiner Gott, in ihr eine organisch wirksame Potenz geworden ist.

---

*) »Vgl. Baader, S. W., VIII., S. 146.«

§. 745. Da die die Theilhaftigwerdung des natürlich sündigen Individuums an dem Heile der Erlösung wirkende Wirksamkeit Gottes eine durch den Erlöser in seinem organischen Verhältnisse zur [alten natürlichen] Menschheit vermittelte, alle Wirksamkeit des Erlösers aber wieder bestimmt durch seinen (geistigen) Naturorganismus, d. h. seinen heiligen Geist oder durch den „heiligen Geist" κατ᾽ ἐξοχὴν (s. §. 548.), vermittelt ist: so ist die Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Individuums und mit dieser seine Entsündigung oder religiös-sittliche Normalisirung näher zu denken als eine Wirkung Gottes durch den „heiligen Geist" (des Erlösers), — und da sie von Gott selbst ausgeht, und nicht etwa erst durch das sündige Individuum in ihm hervorgerufen wird, mithin eine auf Seiten des Menschen schlechthin unverdiente ist, als eine Wirkung der göttlichen Gnade oder eine Gnadenwirkung. Diese Gnadenwirkungen sind nicht als isolirt von der speciellen Leitung auch des äußeren Lebens des menschlichen Individuums durch die göttliche Weltregierung zu denken, sie sind vielmehr in die gesammte specielle göttliche Gnadenführung oder die göttliche Erziehung*) des Einzelnen zum Heile innig mit hineinverflochten, und machen integrirende Bestandtheile derselben aus. Sie werden bestimmt eben durch die göttliche Anordnung und Leitung der äußeren Lebensverhältnisse des Menschen vermittelt, wodurch sie dann grade ihre volle Wirksamkeit erhalten, und die göttliche Gnadenführung bildet ihre allgemeine Unterlage und das sie unter sich zusammenhaltende Band.

Anm. 1. Die dogmatische Bezeichnung der göttlichen Gnadenwirkungen als eines influxus Dei physicus ist sehr treffend. Sie sind dieß, sofern einerseits die wirkende Kausalität in ihnen die göttliche Natur, näher die (geistige) Natur des Erlösers, der „heilige Geist", und andererseits ihr unmittelbares Objekt im Menschen seine Natur ist, sein Organismus oder beseelter Leib, sei es nun der materielle oder der geistige.

Anm. 2. Ueber die göttliche Gnadenführung vgl. Reinhard, Syst. d. chr. Moral, IV., S. 204—229. Zu ihr gehören insbesondere auch die göttlichen Prüfungen**). Nach unserem Begriffe

*) Tit. 2, 11. 12. Hebr. 12, 4—11.

**) ›Vgl. über sie auch Menken, Anleitung, S. 60 f. 91.‹

von der Allwissenheit Gottes und ihrem Verhältnisse zu der menschlichen Selbstbestimmung (s. §. 54, Anm., Bd. I, S. 222 ff.), haben wir sie unbedenklich als Erprobungen im eigentlichen Sinne ⊳(1 Mos. 22, 12.)⊲ zu betrachten, d. h. als ein wirkliches den Menschen auf die Probe stellen durch solche Situationen, in denen seine Selbstbestimmung nur vermöge eines vorzugsweise intensiven Sich in sich selbst zusammen nehmens sich richtig entscheiden kann. ⊳Weßhalb denn auch an die richtige Erstehung der Prüfungen für den Menschen besondere göttliche Gnaden sich knüpfen. (1 Mos. 22, 15—18.)⊲ Diese Prüfungen sind eben deßhalb für den Menschen unvermeidlich zugleich *Versuchungen*. Gleichwohl versucht Gott niemanden (Jac. 1, 13), d. h. die Absicht Gottes bei seinen Prüfungen geht nie dahin, den, welchen er prüft, dadurch zur Sünde zu veranlassen. Allerdings aber, da es der Natur der Sache nach kein anderes Prüfungsmittel gibt als die Versuchung, läßt Gott den Menschen in Versuchung kommen. Er läßt es zu, daß der Mensch von Anderen (es seien nun Menschen oder Dämonen, s. §. 503.) versucht werde, jedoch so, daß er zugleich diese Versuchung innerhalb der seinem Vermögen verhältnißmäßigen Schranken hält (1 Cor. 10, 13), — und führt ihn eben hiermit selbst in Versuchung (Matth. 6, 13). Vgl. überhaupt *Harleß*, Christl. Ethik, S. 94—101, und *Hirscher*, Christl. Moral, II., S. 382 f., vgl. I., S. 445 f. ⊳*Baader*, S. W., XIV., S. 101—103.⊲

§. 746. Da die subjektive Aneignung der Erlösung und mit ihr die Entsündigung oder die Herstellung*) der Normalität des natürlich sündigen Menschen nur von einer Wirksamkeit Gottes auf diesen ausgehen kann: so ist sie, ungeachtet sie wesentlich ein ⊳religiös-⊲ *sittlicher* Proceß ist, doch ⊳*zunächst*⊲ nur als ein innerhalb des *direkten* Verhältnisses des Menschen zu Gott, also ⊳*unmittelbar* lediglich als ein ausdrücklich *nur*⊲**) unter dem *religiösen* Charakter (unter der *religiösen* Potenz) gesetzter (sittlicher) Proceß zu denken, nur als ein ⊳bloß⊲***) *religiös* bestimmter Hergang,

---

*) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit Ein für allemal, daß ich in diesem Buche durchweg das einfache „Herstellen" (und „Herstellung") *nie* in der Bedeutung von *Wiederherstellen* gebrauche, sondern immer nur in dem Sinne von: etwas, das als Aufgabe gestellt ist, zuwege bringen.

**) 1. A.: nur als ausdrücklich und vorwiegend.

***) 1. A.: wesentlich ausdrücklich und vorwiegend.

nicht als ein »zugleich an sich sittlicher, als ein zugleich ausdrücklich an sich«*) sittlich bestimmter Proceß.

§. 747. Allein ungeachtet der die Aneignung der Erlösung von Seiten des natürlich sündigen Menschen bewirkende Proceß einerseits schlechterdings als ein causaliter von Gott ausgehender und von ihm durch seine schöpferisch wirkende Gnade oder durch den „heiligen Geist" gewirkter zu denken ist: so muß doch nichts desto weniger dem Begriffe der Sache zufolge andererseits eben so unbedingt festgehalten werden (s. oben §. 742.), daß der sündige Mensch schlechthin nur vermöge eines wirklich sittlichen Processes, also nur vermöge seiner eigenen sittlichen That die Erlösung zu eigen erlangen und ihres Heiles theilhaft werden kann. Die die subjektive Aneignung der Erlösung und die Entsündigung bewirkende Gnadenwirksamkeit Gottes muß also gedacht werden als eine Wirksamkeit Gottes in dem natürlich sündigen menschlichen Individuum selbst, d. i. namentlich in seiner Persönlichkeit und vermittelst ihrer Funktionen, — und der causaliter auf Gott zurückzuführende Proceß der subjektiven Aneignung der Erlösung oder der Erlangung des Heiles und der Entsündigung als ein wirklich sittlicher Hergang, als eine wirkliche sittliche Entwickelung in dem natürlich sündigen Individuum, deren erster Impuls und bleibendes Princip jedoch nicht in diesem selbst liegt, sondern in Gott, also als eine solche Wirkung Gottes auf das sündige Individuum und in demselben, die wesentlich zugleich ein eigener Akt (ein eigenes Handeln) desselben ist. Widrigenfalls würde nämlich in der Aneignung der Erlösung die Kontinuität der Lebensentwickelung des Individuums abgerissen, und die Identität des sündigen Individuums und des entsündigten aufgehoben, also nicht sowohl die Sündigkeit des Individuums, als vielmehr dieses selbst (sein Sein) vernichtet, was nichts Anderes sein würde als die Negation der Entsündigung selbst**). Diese ist vielmehr zu denken als eine mittelst der sittlichen Funktionen des sündigen Individuums selbst kraft der Gnadenwirkung Gottes erfolgende Aufhebung

---

*) 1. A.: lediglich sittlicher oder doch ausdrücklich und vorwiegend nur.

**) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II., S. 478.

der Reihe seiner bisherigen sittlichen Entwickelung und Anknüpfung einer völlig neuen Reihe derselben in entgegengesetzter Richtung. Der die Entsündigung durch Aneignung der Erlösung wirkende Gnadenakt Gottes ist deßhalb nothwendig als ein *für und durch das sündige Individuum vermittelter* zu denken; und darin liegt dann auch schon mit, daß er sich *nur allmälig* vollziehen kann.

§. 748. Der allgemeine Begriff des Vermitteltseins der göttlichen Gnadenwirkungen für das sündige Individuum ist die *Empfänglichkeit* desselben für sie. Diese Empfänglichkeit kann aber selbst wieder nur als eine in ihm *von Gott gewirkte* gedacht werden; denn als Resultat des abnormen sittlichen Processes an und für sich, der eine nur immer tiefere sittliche Depravation ist, ist sie nicht begreiflich. Sein Resultat ist wohl das *Bedürfniß* der göttlichen Gnadenwirkung, aber nicht die *Empfänglichkeit* für sie. Selbst das Gefühl des Bedürfnisses ist Empfänglichkeit erst dann, wenn es mit dem Vermögen verbunden ist, die dargebotene göttliche Hülfe zu ergreifen, ja auch nur eine solche Hülfe *wirklich*, d. h. unbedingt ernstlich zu suchen.

§. 749. Diese Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirkung kann aber auch wieder nur als eine *auf sittlichem Wege* in dem sündigen Individuum durch Gott gewirkte gedacht werden, — also als in ihm mittelst eines sittlichen Herganges zustande gekommene, der sein Princip und seinen Impuls nicht in dem sündigen Individuum selbst hat, sondern allein in der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem natürlich sündigen Menschen ist demnach zu denken als selbst *Wirkung der göttlichen Gnade*, d. h. als Wirkung der *vorbereitenden* Gnade, — diese Wirksamkeit der vorbereitenden Gnade in ihm aber als eine ausdrücklich für ihn vermittelte.

§. 750. Demzufolge muß der Ausgangspunkt des Heiles oder der subjektiven Aneignung der objektiven Erlösung gedacht werden als ein solcher Moment, in welchem die göttliche Gnade das für sie noch unempfängliche menschliche Individuum in der Weise berührt, daß in ihm durch diese Berührung, ohne daß bei ihm schon irgend eine wirkliche Empfänglichkeit für die göttliche Gnade vorausgesetzt werden darf, eben diese Empfänglichkeit hervorgerufen werden kann.

Eine solche Berührung ist aber nur in dem Falle möglich, wenn die göttliche Gnade dergestalt auf das natürlich sündige Individuum wirkt, daß sie, um aufgenommen zu werden, nichts weiter voraussetzt als die allgemeine, weil rein natürliche, psychologische Erregbarkeit.

Anm. In dieser bloß psychologischen Empfänglichkeit ist eine Selbstbestimmung des Menschen noch gar nicht mitgesetzt, und eben hierdurch unterscheidet sie sich wesentlich von der eigentlich sittlichen Empfänglichkeit. Jene rein für sich allein ist das, was die Konkordienformel die capacitas mere passiva des natürlichen Menschen, sich bekehren zu lassen, nennt.

§. 751. Dieser Fall nun findet dann statt, wenn die göttliche Gnade von außenher, und lediglich von außenher, auf das natürlich sündige Individuum, und zwar näher unmittelbar auf sein Selbstbewußtsein — durch welches ja überhaupt nothwendig alle von außen herkommenden Einwirkungen auf die Persönlichkeit vermittelt werden (§. 212.), — einwirkt, folglich unmittelbar gar nicht als göttliche Gnade, d. i. als Einwirkung des „heiligen Geistes", sondern als von außenher in das Selbstbewußtsein fallende (als äußerlich wahrnehmbare) Thatsache oder Erscheinung, d. h. als göttliche Offenbarung. Wobei es im Wesentlichen völlig gleich gilt, ob eine solche äußere Offenbarung unmittelbar oder mittelbar an den Menschen gelangt, d. h. ob durch einen wirklich neuen geschichtlichen Offenbarungshergang oder durch die anschauliche Vorführung einer bereits vergangenen Offenbarungsgeschichte vor sein Selbstbewußtsein durch lebendige Mittheilung der Kunde von ihr, also näher durch die Verkündigung des geoffenbarten Wortes Gottes (§. 268.) und namentlich des Evangeliums von dem Erlöser, — sei es nun durch menschliches Wort oder durch göttliche individuelle Führung, welche in Wahrheit der Natur der Sache nach immer beide zusammenwirken. Möglich ist nämlich auch jener zuerst gedachte Fall auch nach dem schon erfolgten Abschlusse der göttlichen Offenbarung durch die wirklich vollbrachte Erlösung und ungeachtet der absoluten Vollendung der göttlichen Offenbarung in dem Erlöser allerdings noch immer, sofern ja die Entwickelung des Verständnisses dieser Offenbarung Gottes in dem Erlöser auf Seiten der sündigen Menschheit keineswegs auch schon

zugleich mit ihr selbst abgeschlossen ist, vielmehr dem Begriffe der Sache selbst zufolge bis zur vollständigen Vollendung einerseits der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers und andererseits der Entwickelung der menschlichen Erkenntniß ununterbrochen fortgeht. Eine solche äußere und lediglich äußere Offenbarung Gottes an den Menschen setzt in diesem zu ihrer Aufnahme nichts weiter voraus als irgend ein Maß von Lebendigkeit des Selbstbewußtseins oder der erkennenden Funktion.

§. 752. Der Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen in dem sündigen Menschen muß demnach schlechterdings als eine äußere Offenbarung Gottes für ihn gedacht werden. Diese, als eine rein äußere gefaßt, hat, indem sie dem Selbstbewußtsein Gott auf eine neue, eigenthümlich nahe und anschauliche Weise zur Wahrnehmung bringt, zu ihrer unmittelbaren, aber rein natürlichen (rein psychologisch nothwendigen) Wirkung eine specifisch kräftige Erregung des durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirten Gottesbewußtseins. Als eine solche bloß von außenher kommende religiöse Anregung seines Selbstbewußtseins hat diese göttliche Aufweckung des Gottesbewußtseins in ihm durchaus nichts Zwingendes für den Menschen. Es steht in der Macht dieses letzteren, sich mit seiner Selbstbestimmung entweder affirmativ oder negativ gegen sie zu verhalten, entweder sich ihr hinzugeben oder sich gegen sie zu verschließen. Gibt er sich nun ihr hin, so ist die, immer noch rein natürliche, Folge davon eine specifische Aufhellung und Reinigung, eben damit aber unmittelbar zugleich auch Verstärkung seines durch die Sünde verdunkelten Gottesbewußtseins, Beides, zunächst wie es religiöses Gefühl, dann aber auch wie es religiöser Sinn oder resp. Verstand ist, — die Entstehung der Gottesfurcht im engeren Sinne des Wortes in ihm.

§. 753. Das so wieder sich bestimmt und mit wenigstens relativer Klarheit als Gottesbewußtsein vollziehende und also sich Gott zuwendende Selbstbewußtsein wirkt wiederum ebenso rein natürlich unmittelbar auf die durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirte Gottesthätigkeit, und ruft eine specifisch kräftige Erregung derselben hervor, eine bestimmte Sollicitation derselben, sich auf die Aufhebung der bisherigen sündigen Entwickelung und ihres Ergeb-

nisses zu richten. Auch diese weitere Fortwirkung der (von Seiten des Selbstbewußtseins affirmativ aufgenommenen) göttlichen Anregung führt aber durchaus keinen Zwang für den Menschen mit sich. Ob er sich gegen die von der Gottesfurcht in ihm unvermeidlich ausgehende Erweckung seiner Gottesthätigkeit mit seiner Selbstbestimmung affirmativ verhalten will oder negativ, ob er ihr Raum geben oder sie zurückdrängen will, das steht bei ihm. Verstattet er ihr aber Raum, so ist die ebenfalls rein natürliche Folge davon eine specifische Verstärkung der durch die Sünde erlahmten Gottesthätigkeit in ihm und hiermit das wirkliche Wirksamwerden eben jener Reaktion gegen seine bisherige sündige Entwickelung. Diese Reaktion ist eine Gegenwirkung der Gottesthätigkeit Beides, zunächst wie sie religiöser Trieb, d. i. Gewissen, dann aber auch wie sie religiöse Kraft, d. i. göttliche Mitthätigkeit ist. Sie ist also allerdings zunächst Gewissensschmerz, dann aber ebenso wesentlich auch Vorsatz und Versuch der Besserung (vermöge der wiederbelebten göttlichen Mitthätigkeit). Eben als die Einheit dieser beiden ist sie die Reue*), die so die natürliche Wirkung der wiederbelebten Gottesfurcht ist, sofern der Mensch ihre Wirksamkeit auf seine Selbstthätigkeit nicht unterdrückt.

§. 754. Die bisher beschriebene göttliche Anfassung des sündigen Menschen durch die von außen her an ihn herangebrachte göttliche Offenbarung ist die Berufung desselben, deren unmittelbare Wirkung, sofern sie eine erfolgreiche ist, auf Seiten des Menschen Gottesfurcht (im engeren Sinne) und Reue sind. Eben als eine bloß von außen her kommende Erregung seiner Persönlichkeit von Gott hat die Berufung für den Berufenwerdenden in keiner Weise etwas Zwingendes, sondern es steht in seiner Macht, sich gegen sie entweder affirmativ oder negativ zu verhalten, sie entweder anzunehmen oder abzulehnen. Welches von Beidem auch statthaben mag, das Zustandekommen der Gottesfurcht und mittelst dieser dann auch der Reue in ihm oder ihr Nichtzustandekommen, es ist seine eigene That, das Werk seiner Selbst-

*) 2 Cor. 7, 8—11. Vgl. auch J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, I., S. 243—246. (2. A.), der sehr richtig urgirt, daß das bloße Schuldgefühl und das böse Gewissen nicht schon die Reue ist, indem diese „nicht eine bloße Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern zugleich ein Wollen" ist.

bestimmung. Kommen aber so durch seine eigene Selbstbestimmung Gottesfurcht und Reue wirklich in ihm zustande, so war dieß augenscheinlich eben *nur* vermöge der ihn berufenden göttlichen Gnade *möglich*, und jene haben mithin wesentlich ihre letzte Kausalität in dieser, wenn gleich sie nicht durch sie *für sich allein* kausirt sind.

§. 755. Diese Berufung, wenn sie angenommen wird und mithin erfolgreich ist (wirksam ist sie ihrem Begriffe zufolge immer), ist der reale Anfangspunkt der wirklichen Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Menschen und also des Heiles dieses letzteren.

§. 756. Mit der Annahme der Berufung in Gottesfurcht und Reue ist *in dem sündigen Menschen* selbst für die göttliche Gnade im engeren Sinne, d. h. für sie als eine *innerlich* wirksame, ein bestimmter *wirklich empfänglicher* Punkt gegeben, an den also ihre *innerliche* Wirksamkeit *anknüpfen kann*, und zwar ein doppelter, der eine auf Seiten des Selbstbewußtseins (die Gottesfurcht), der andere auf Seiten der Selbstthätigkeit (die Reue). So ist in ihm wirklich die Möglichkeit einer göttlichen Gnadenwirksamkeit *im eigentlichen Sinne* auf ihn vorhanden, d. h. die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes oder näher des Erlösers durch seinen heiligen Geist auf die Funktionen des Naturorganismus (des beseelten Leibes) des sündigen Menschen, aus denen die Bestimmtheit seines persönlichen Lebens oder seiner Persönlichkeit resultirt, »— nämlich zum Behufe der *Herabstimmung* der *abnorm hohen* Lebendigkeit der materiellen Natur desselben*).«

§. 757. Eine solche eigentliche (d. h. innerliche) Gnadenwirkung Gottes auf den sündigen Menschen ist aber auch die unumgängliche Bedingung der Erhaltung und vollends des Wachsthumes der durch die göttliche Berufung in ihm hervorgerufenen Empfänglichkeit für sie. Nämlich sich selbst überlassen muß diese letztere allmälig wieder erlöschen. Die Gottesfurcht kann sich in dem Selbstbewußtsein des natürlichen sündigen Menschen, wie sie durch einen *außerordentlichen* Reiz von außen her in ihm angeregt ist nicht bleibend erhalten; denn die Stärke des erregenden äußeren Reizes läßt nothwendig in demselben Maße nach, in welchem er seine Neuheit und Ungewohnt-

*) »Vgl. *Pictet* bei Ebrard, Dogm., II., S. 568 f.«

heit, d. i. eben seine Eigenschaft, außerordentlicher Reiz zu sein, einbüßt, — das Selbstbewußtsein des sündigen Individuums aber kann sich für sich allein nicht wieder zu kräftiger Gottesfurcht vollziehen, weil es ja in sich organisch alterirt und erkrankt ist. Und völlig der gleiche Fall findet auch in Ansehung der Reue statt, deren Energie ja durch die Lebendigkeit der Gottesfurcht bedingt ist. Also schon um die durch die Berufung erwirkte Empfänglichkeit für die die Erlösung aneignende oder das Heil mittheilende göttliche Gnadenwirkung zu bewahren, bedarf es schlechterdings einer inneren Gnadeneinwirkung Gottes (durch den „heiligen Geist") auf den in der Berufung von außen her göttlich angefaßten Menschen. Diese erste innere göttliche Gnadenwirkung, die aus dem eben angegebenen Grunde die unmittelbare Folge der Annahme der Berufung ist, ist die Erweckung. Sie ist eine unmittelbare (übernatürliche) Belebung und Steigerung der Funktionen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit des sündigen Menschen unter ihrer ausdrücklichen Bestimmtheit als Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit durch den „heiligen Geist" über den auf dem dermaligen natürlichen Standpunkte der religiös-sittlichen Entwickelung des betreffenden Individuums durch die eigene Selbstbestimmung dieses für sich allein (lediglich als solche) erreichbaren Höhepunkt der Kräftigkeit hinaus. Sie ist sonach eine (übernatürliche) Wirkung Gottes in dem Menschen, aber eine solche, die doch insofern bestimmt für diesen vermittelt, ja sein eigenes Werk ist, als sie ja eben die Bestimmtheit in ihm realiter setzt, welche seine eigene sittliche Selbstbestimmung ausdrücklich erstrebt, nur in ohnmächtiger und deßhalb erfolgloser Weise.

§. 758. Sofern diese erweckende Gnadenwirkung auf das Selbstbewußtsein des Menschen, nämlich als Gottesbewußtsein, gerichtet ist, ist sie die Erleuchtung, — sofern sie auf seine Selbstthätigkeit, nämlich als Gottesthätigkeit, gerichtet ist, ist sie die Zerknirschung (contritio), welche beide also wesentlich zusammen gehören.

§. 759. Etwas Zwingendes hat auch die Erweckung nicht, da sie ja eben nur die erhaltende und eben damit zugleich steigernde Erregung der Empfänglichkeit für die Gnadenwirksamkeit Gottes ist, die Empfänglichkeit aber ihrem Begriffe zufolge in der bloßen

realen Möglichkeit der Annahme von etwas besteht, und die Nöthigung zu dieser Annahme *ausdrücklich* ausschließt.

§. 760. Mit der Erweckung ist der Proceß der Entsündigung oder der religiös-sittlichen Normalisirung des sündigen Menschen, der Proceß seiner Umkehr in ein Gott positiv zugewendetes Verhältniß und in die sittliche Normalität, kurz der Bekehrungs*proceß* desselben in den Gang gebracht; aber seine Bekehrung selbst ist mit ihr noch nicht wirklich zustande gekommen oder auch nur entschieden. Ihr Zustandekommen ist jetzt noch erst bedingt auf der *einen* Seite durch das Eingehen des erweckten Individuums mit seiner Selbstbestimmung auf die erweckende Gnadenwirkung, durch sein Sich von der göttlichen Gnade erwecken *lassen*. Denn nur hierdurch kann das Werk Gottes in ihm ein durch es selbst vermitteltes, also zugleich sein eigenes Werk werden, wie es die unüberhebliche Forderung ist. Ein solches eigenes, d. h. selbstbewußt-selbstthätiges Eingehen des sündigen Menschen auf die nunmehr in ihm faktisch wirksam gewordene göttliche Gnadenwirksamkeit ist nämlich jetzt, grade vermöge dieser selbst, »für ihn« wenigstens annäherungsweise »in voller Wahrheit« möglich, indem sie ja eben wesentlich eine, — wenn gleich nur übernatürlich zustande kommende, und also auch an sich nur momentane, — annäherungsweise Herstellung der Integrität der Persönlichkeit, d. h. eben zugleich der wirklichen Macht der Selbstbestimmung in ihm ist. Auf der *anderen* Seite*) aber kann es zu einer zur wirklichen Bekehrung ausschlagenden Entscheidung des Bekehrungsprocesses nicht anders kommen als *durch Gott selbst*, näher durch eine *specifische* Steigerung seiner erweckenden (inneren) Gnadenwirksamkeit. Die Möglichkeit der wirklichen Bekehrung ist nämlich offenbar bedingt durch das Zustandekommen wenigstens Eines Momentes wirklich *vollkräftigen* Gottesbewußtseins, und mit ihm zugleich eines wirklich *vollen* persönlichen Selbstbewußtseins, und einer wirklich *vollkräftigen* Gottesthätigkeit, und mit ihr zugleich einer wirklich *vollen* persönlichen Selbstthätigkeit in dem Erweckten**), — ja die wirkliche Bekehrung ist eben selbst wesentlich nichts Anderes als das Zustande-

*) Die Schwierigkeit, um die es sich im Folgenden handelt, fühlt gar wohl *Romang*, Syst. der nat. Religionslehre, S. 476. Anm.

**) »Vgl. *Baader*, XIV., S. 154.«

gekommensein dieser beiden und zwar, was schon unmittelbar in ihrem Begriffe selbst mit liegt, in ihrer vollen Einheit, — in der Art, daß sie fortan das gesammte religiös-sittliche Leben des Individuums und seine gesammte religiös-sittliche Entwickelung als das sie bestimmende Princip beherrschen. Bei der infolge der Sünde eingetretenen, abnorm hohen und vermöge dieses ihres Ueberschwellens die Persönlichkeit alterirenden Gewalt der materiellen oder sinnlichen Funktionen kann es aber in dem Menschen kraft der Entwickelung seines eigenen Lebensprocesses für sich allein zu einer solchen Vollkräftigkeit einerseits des Selbstbewußtseins und mit ihm des Gottesbewußtseins und andererseits der Selbstthätigkeit und mit ihr der Gottesthätigkeit, auch bloß momentan, schlechterdings nicht kommen. Die Möglichkeit einer solchen Vollkräftigkeit beider ist schlechterdings bedingt durch die vorhergängige, wenn auch nur momentane, Depression der Wirksamkeit der materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Funktionen im Menschen bis zur normalen Höhe ihrer [Intensität]*). Eine solche Depression aber kann wieder nicht anders als möglich gedacht werden denn als durch eine göttliche Wirkung, also vermöge einer specifischen Steigerung der göttlichen Gnadenwirksamkeit zustande kommend. Vermöge einer solchen die Gewalt der sinnlichen Funktionen im Menschen momentan bis auf den normalen Grad herabdrückenden Gnadenwirksamkeit kann dann allerdings der Erweckte sich wirklich bekehren, und ihr Eintritt, der aber auf Seiten desselben dadurch bedingt ist, daß er der göttlichen Gnadenwirkung Raum gibt, ist unmittelbar selbst seine Bekehrung.

Anm. Dieses Wesen der Bekehrung, wie es auf der eben bezeichneten specifischen göttlichen Gnadenwirkung beruht, ist es, was in der christlichen Taufe auf mysteriöse Weise dargestellt wird. (Vgl. Röm. 6, 3 ff.) S. darüber unten §. 775.

§. 761. Mit dem wirklichen Eintritt der Bekehrung schlägt die vorbereitende Gnade gratia praecurrens s. praeveniens) in die wirkende (gratia operans s. convertens) um. Die bereits in der Berufung und noch entschiedener in der Erweckung anhebende göttliche

---

*) 1. A.: Gewalt. Vgl. 1 Petr. 4, 1. Röm. 6, 6. 7. Col. 2, 12.

Gnadenwahl ist nun an dem Individuum zum wirklichen Vollzuge gekommen. (S. oben §. 518.) Dieses, indem es auch seinerseits seine Berufung und Erwählung festgemacht hat *), ist nun das wirklich erwählte, und diese seine wirkliche Erwählung kann auch nicht wieder rückgängig werden. (S. unten §. 790.)

§. 762. Auch in der Bekehrung wirkt die göttliche Gnade nicht zwingend, vielmehr kommt ja die Bekehrung wesentlich eben dadurch zu Stande, daß der erweckte Sünder kraft seiner Selbstbestimmung die erweckende Gnadenwirkung sich soweit steigern läßt, daß sie es bis zu dem eben angegebenen Maße der Depression der materiellen Lebensfunktionen in ihm bringt, oder ihren Kulminationspunkt als bekehrende erreicht. Eben so wenig ist die göttliche Gnadenwirkung in der Bekehrung eine magische; denn sie ist ja die Realisirung eben Desjenigen, worauf der Erweckte vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung von Anfang an ausdrücklich hinstrebte, nur vergeblich und mehr und mehr mit dem klaren Bewußtsein um die Unmöglichkeit, es aus seinen eigenen Mitteln allein jemals zu erreichen. Grade in der Bekehrung ist der sündige Mensch zum ersten Male wahrhaft bei sich selbst, und eben an dem Eindrucke erkennt er sie, den er von ihr empfängt, daß nunmehr die Banden der Sünde wirklich zersprengt sind, die ihn bis dahin gefangen hielten, daß er nun wirklich in dem Innersten seiner Persönlichkeit von der Sünde frei geworden ist. Die Bekehrung ist allerdings nur als die Wirkung der göttlichen Gnade im Menschen denkbar; aber sie ist zugleich der eigenste Akt des Menschen. Ihrer göttlichen Kausalität ungeachtet, ja grade vermöge derselben ist sie ein Akt der vollen Selbstbestimmung des Menschen, weil ein Akt seiner durch keinen abnormen Gewalteinfluß der materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Lebensfunktionen beschränkten Persönlichkeit.

§. 763. Als menschlicher Akt betrachtet ist die Bekehrung unmittelbar zugleich ein negirender und ein ponirender, und zwar Beides in unbedingter Weise. Sie ist nach der einen Seite, nach rückwärts hin, die unbedingte Negation der bisherigen abnormen oder sündigen sittlichen Lebensentwickelung, d. i. Buße, welche also

*) Vgl. 2 Petr. 1, 10.

nur die absolut zu Stande gekommene und eben damit dann auch erfolgreiche Reue ist, — und nach der anderen Seite, nach rückwärts hin, die unbedingte »Affirmation« *) einer neuen normalen sittlichen Lebensentwickelung, d. i. *Besserung*, nämlich *wirkliche* und wirklich *erfolgreiche* Besserung. Beide können nur schlechthin zusammen gegeben sein, und jede von beiden hat nur in der anderen ihre Wahrheit. Daher hat auch keine von beiden vor der anderen die Priorität voraus. »In ihrer unzertrennlichen Einheit machen beide die *im weiteren Sinne* sogenannte *Buße* aus.«

§. 764. Die Bekehrung ist ferner als menschlicher Akt Beides, ein Akt des Selbstbewußtseins und ein Akt der Selbstthätigkeit, also ein theoretischer und ein praktischer Akt. Da aber in der Bekehrung beide, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf *vollkräftige* Weise wirksam sind, so koincidiren in ihr auch die Funktionen beider durchaus, und die Bekehrung ist mithin ein Akt des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrer durchgreifenden Einheit, ein Akt der *ganzen, in sich harmonisch einigen* Persönlichkeit. Dieser Akt ist der *Glaube im weiteren* (oder biblischen) *Sinne* des Wortes. Die Bekehrung geschieht also auf Seiten des Menschen wesentlich durch den Glauben im weiteren Sinne.

§. 765. Näher ist sie (als menschlicher Akt) des Selbstbewußtseins die unbedingte Vollziehung des Gottesbewußtseins, d. h. der *Glaube im engeren Sinne* des Wortes (vgl. §. 267.), — als Akt der Selbstthätigkeit die unbedingte Vollziehung der Gottesthätigkeit, d. h. die *Angelobung an Gott* **) (der religiöse Gehorsam in seiner ungetheilten Intensität). Jede dieser beiden Seiten ist wesentlich zugleich gesetzt mit der anderen, und keine ist ohne die andere. In dieser ihrer wesentlichen Einheit sind sie der *Glaubensgehorsam*, und dieser ist eben in concreto der Glaube im weiteren Sinne des Wortes (vor. Paragraph). Da jede neue Lebensentwickelung des menschlichen Einzelwesens *unmittelbar* an der individuellen Seite anhebt, so sind auch beide, Glaube im engeren Sinne und Angelobung an Gott (religiöser Gehorsam) in dem Akte der Bekehrung selbst über-

*) 1. A.: Position.
**) 1 Petr. 3, 21.

wiegend unter der individuellen Bestimmtheit gesetzt, jener überwiegend als religiöses Gefühl, diese überwiegend als religiöser Trieb, d. h. als (gutes) Gewissen, worin wesentlich die Selbstaufopferung an Gott mit liegt (S. §. 269.) An sich aber sind beide Funktionen jene des ganzen Selbstbewußtseins, also ebensowohl des Sinnes, näher Verstandessinnes, hier mithin bestimmt des religiösen Sinnes, als des Gefühles, d. h. hier des religiösen Gefühles, und diese der ganzen Selbstthätigkeit, also ebensowohl der Kraft, näher der Willenskraft, hier mithin bestimmt der göttlichen Mitthätigkeit, als des Triebes, d. h. hier des Gewissens. Daher liegt im Glauben wesentlich auch schon das religiöse Wissen oder die Theosophie (die Gnosis) mit präformirt, und in der Angelobung an Gott wesentlich auch schon die religiöse Thatkraft zur Heiligung der Welt.

§. 766. Diesem Allem zufolge ist die Bekehrung wesentlich die wesentliche Richtigstellung des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott. Der bekehrte Sünder, wie er durch den Glauben im weiteren Sinne von der Sünde abgewendet und Gott zugewendet ist, steht zu Gott in dem eigenthümlich-angemessenen Verhältnisse, und ist mithin gerecht vor Gott*). Eben sein Glaube im weiteren Sinne des Wortes (d. i. sein Glaube im engeren Sinne und seine Angelobung an Gott) ist seine Gerechtigkeit vor Gott. Diese Gerechtigkeit aus dem Glauben bezieht sich gleichmäßig auf beide Seiten der Persönlichkeit. In dem Selbstbewußtsein besteht sie darin, daß dieses, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Bewußtsein der Sünde oder Schuldbewußtsein (§. 475.) zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesbewußtsein ist, — also einerseits Bewußtsein der Schuldlosigkeit vor Gott, andererseits Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft. In der Selbstthätigkeit besteht sie darin, daß diese, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Thätigkeit der Sünde, Ungehorsam gegen Gott zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesthätigkeit geworden ist, — also einerseits Freiheit von der Gewalt der Sünde und andererseits Trieb und Kraft zur Vollbringung des göttlichen Willens.

§. 767. Diese in dem sündigen Menschen unmittelbar zugleich

*) >Vgl Martensen, Dogm., S. 442.<

mit seiner Bekehrung zu Gott mitgesetzte Gerechtigkeit vor Gott ist aber, weil die Bekehrung wesentlich auf einem Akte Gottes in ihm beruht, wesentlich eine von Gott in ihm gesetzte, und dem Bekehrten als solche bewußt. Als so durch Gott in ihm gewirkte ist sie die Rechtfertigung desselben wie vor Gott, so auch durch Gott. Der Umfang dieser Rechtfertigung reicht natürlich genau ebensoweit wie der der Gerechtigkeit vor Gott, und die besonderen Seiten dieser sind demnach auch die jener, nur unter der näheren Bestimmtheit, von Gott in dem Menschen gesetzte zu sein. Das Bewußtsein der Schuldlosigkeit, das Aufgehörthaben des Bewußtseins der Sünde stellt sich aus diesem Gesichtspunkte als göttliche Sündenvergebung heraus, — das Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft als göttliche Adoption, — die Freiheit von der Gewalt der Sünde als göttliche Freilassung von der Sünde, — der Trieb und die Kraft für die Vollbringung des göttlichen Willens als Getriebenwerden durch den Geist Gottes*). Es liegt wesentlich mit im Begriffe der Bekehrung, daß der Bekehrte sich seiner Gerechtigkeit vor Gott als Folge seiner Rechtfertigung durch Gott, in dem eben angegebenen Sinne, bewußt ist.

§. 768. Da die Bekehrung als Handlung des Menschen wesentlich Glaube im weiteren Sinne des Wortes und mithin überhaupt wesentlich durch diesen letzteren vermittelt ist: so ist es auch die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung des sündigen Menschen ist also wesentlich Rechtfertigung durch den Glauben im weiteren Sinne des Wortes.

§. 769. Ohne Bekehrung kann schlechthin kein natürlich und eben damit auch sündig geborener Mensch des Heiles theilhaftig werden, auch wenn er immerhin in dem Bereiche der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung, d. h. innerhalb der Gemeinschaft der Erlösung geboren wird und aufwächst. Wohl aber kann und soll bei dem im Schooße des geschichtlichen Reiches der Erlösung geboren und erzogen werdenden Individuum unmittelbar zugleich mit dem Beginne der Entwickelung seiner Persönlichkeit auch seine Erweckung beginnen und in ihrem**) Fortschritte mit dem jener gleichen Schritt

*) Röm. 8, 14.

**) 1. A.: stätigen.

halten. Davon ist dann die Folge, daß mit dem Eintritte seiner natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch seine Bekehrung eintritt, und so beide Processe, der natürliche Entwickelungsproceß des Individuums und sein Bekehrungsproceß, in ihm in allen Punkten koincidiren*). Dieß Koincidiren der beiden in Rede stehenden Processe ist es, was man als das Verharren in der Taufgnade zu bezeichnen pflegt, treffender aber das Verharren in der christlichen Unschuld nennen würde**).

Anm. 1. Daß man die Sache mit dem technischen Namen „Verharren in der Taufgnade" belegt hat, ist übrigens keineswegs zufällig und willkürlich geschehen bei der wesentlichen inneren Beziehung, in welcher das Mysterium der Taufe zu der Bekehrung steht. (S. oben §. 760. und unten §. 775.) Dieses Verharren in der Taufgnade ist eine sittliche (d. h. immer religiös-sittliche) Entwickelung des natürlich sündigen Individuums kraft der Einwirkung der Erlösung in der Analogie mit der eigenen Entwickelung des Erlösers (oder genauer: der Entwickelung des zweiten Adams zum Erlöser). Diese Analogie ist aber freilich eben auch eine bloße Analogie, und es kann überall nur zu einer ganz entfernten Annäherung an die Entwickelung des Erlösers kommen. Bei dem Verharren in der Taufgnade ist in dem Individuum die Entwickelung der Sünde immer unmittelbar zugleich ein stätig siegreich fortschreitender Kampf gegen sie. >(Vgl. §. 981.)<

Anm. 2. Die bestimmte Art und Weise, wie die Bekehrung des Individuums erfolgt, ist natürlich von entscheidendem Einflusse auf den eigenthümlichen Charakter seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit in dem neuen Leben nach der Bekehrung. S. darüber Reinhard, Syst. der chr. Moral, V., S. 322—325.

§. 770. Da in der Bekehrung in der Lebensentwickelung des Individuums ein Moment der wirklichen Herstellung des bestimmenden Uebergewichtes des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, mithin auch überhaupt der Persönlichkeit zu Stande gekommen ist: so ist nun auch mit ihr die reale Möglichkeit, ja nicht bloß diese, sondern schon der wirkliche Anfang einer wesentlich neuen, der bisherigen wirklich entgegengesetzten, d. h. normalen sittlichen Lebensentwickelung

---

*) >Vgl. Martensen, Dogm., S. 437.<

**) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II., S. 446. Anm.

des bekehrten Individuums und vermöge dieser zugleich der Wiederaufhebung der früheren abnormen, gegeben. Ja potentialiter ist in ihr bereits die ganze weitere normale sittliche Lebensentwickelung mitgesetzt. Somit ist der Moment der Bekehrung zugleich der Moment des Beginns eines wesentlich neuen »sittlichen« Seins des sündigen Individuums, — näher wie einerseits der Moment der Ertödtung des alten Menschen der Sünde, welcher das Ergebniß seiner bisherigen sündigen Entwickelung war (§. 740.), so andererseits der Moment der Entstehung eines sittlich normalen und neuen und heiligen Menschen in dem Individuum*). Die Bekehrung ist demgemäß wesentlich zugleich Wiedergeburt, nämlich der Moment des realen Eintrittes dieser Wiedergeburt, keineswegs etwa auch schon ihr vollständiger Vollzug und ihr Abschluß. Sie ist die Wiedergeburt als Konception, keineswegs aber auch schon als Ausgeburt des neuen Menschen.

Anm. Hiernach ist es durchaus sachgemäß, wenn Schrift und Kirchenlehre die Wiedergeburt mit der Taufe in eine specifische Beziehung setzen. Denn die Taufe ist wesentlich das Mysterium der Bekehrung, die Wiedergeburt aber nur die andere Seite an dieser.

§. 771. Im eigentlichsten Sinne ist die Bekehrung der reale Beginn der Wiedergeburt insofern, als ihre unmittelbare Wirkung die Entstehung wirklichen Geistes in dem menschlichen Individuum, und sie mithin der Anfang einer wirklichen Geistwerdung desselben, also einer Umgebärung seines Seins (d. h. näher seiner Natur) aus der Materie in den Geist ist. Vermöge der göttlichen Gnadenwirkung findet ja nämlich in dem Momente der Bekehrung eine wirklich vollkräftige Funktion der Persönlichkeit statt, folglich ein wirkliches, nicht bloß approximatives Ideellsetzen der realen Materie und hiermit zugleich Realsetzen der ideellen Persönlichkeit, kurz ein wirkliches die Materie als Geist setzen, — und so ist denn das Resultat des Bekehrungsaktes des Menschen die Erzeugung wirklichen, nicht bloß approximativen (nicht eines bloß geistartigen Seins) Geistes in ihm. Der Bekehrte ist eben als solcher in Einem Punkte seines

*) Eph. 4, 22—24.

Seins wirklich Geist, wenn gleich nur erst ein bloß embryonisches Geistwesen, und dieser Eine erste geistige Punkt ist, da die Bekehrung eine Umwendung des individuellen Lebens in seinem tiefsten, vollsten und intensivsten persönlichen Einheitsgrunde ist, wesentlich der innerste Centralpunkt desselben. Als solcher bildet er nun Ein für allemal den organischen Lebensmittelpunkt des Individuums, von dem aus der Proceß der Geistwerdung desselben sich allmälig immer vollständiger vollzieht, und um welchen her der Organismus seiner neuen, wirklich geistigen Natur, sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib, sich allmälig immer vollständiger ansetzt. In diesem Einen wirklich geistigen Punkte, wie er das wesentliche Ergebniß schon der Bekehrung als solcher ist, ist das Sein des Bekehrten unmittelbar zugleich unvergänglich geworden. In ihm sind Gedanke und Dasein so schlechthin als Eins gesetzt, daß sie nunmehr schlechthin unauflöslich verschlungen sind. Eine Veränderung und Alteration dieses (geistigen) Seinspunktes des Bekehrten liegt deßhalb außerhalb der Möglichkeit.

§. 772. Der in diesem Punkte zu Stande gekommene wirkliche Geist ist aber mittelst einer schlechthin normalen Funktion der Persönlichkeit (mittelst eines schlechthin normalen Handelns), vermöge welcher auch überhaupt allein wirklicher Geist zu Stande kommen kann, producirt worden, also als sittlich normaler oder guter Geist, und da der ihn producirende Akt ein ausdrücklich religiös bestimmter war, zugleich als religiös normaler, d. h. als heiliger Geist. Durch die Bekehrung ist also in dem Bekehrten, d. h. näher in seiner Natur, in seinem Organismus oder beseelten Leibe, wirklich guter und heiliger wirklicher Geist, wenigstens als Ein Punkt, gegeben.

§. 773. Hiermit ist in dem Bekehrten ein Punkt gegeben, in welchem Gott, worauf ja von der Schöpfung her seine Tendenz unablässig geht, kosmisches Sein haben kann. Näher ist es ein Punkt in der Natur des Bekehrten, in welchem sich die göttliche Natur, und zwar wie sie zunächst in der heiligen geistigen Natur des Erlösers oder dem „heiligen Geist" kosmisch geworden ist, wirklich ihr Sein geben kann. So kommt es denn mit der Bekehrung zu einer wirklichen Einwohnung des „heiligen Geistes" in dem Be-

kehrten, und dieß näher in der Naturseite seines Seins oder in seinem beseelten Leibe*). Wenn vor der Bekehrung der „heilige Geist" nur auf den Menschen wirkte, so empfängt der Mensch kraft der Bekehrung den „heiligen Geist"**) („die Gabe des heiligen Geistes", Ap.-G. 2, 38.), und dieser wohnt nun bleibend (μένει) in ihm und wirkt in ihm. Der „heilige Geist" hat sich jetzt den Menschen unablöslich angeeignet und der Mensch den „heiligen Geist", beide sind gegenseitig der eine des andern Eigenthum (nicht etwa bloß Eigenbesitz) geworden.

Anm. Dieser erste embryonische Ansatzpunkt wirklich guten und heiligen wirklichen Geistes in dem Bekehrten und Wiedergeborenen, welchem der „heilige Geist" wirklich einwohnt, ist das σπέρμα τοῦ θεοῦ in dem Aus Gott geborenen, von welchem Johannes spricht: 1 Joh. 3, 9. >Vgl. auch Hebr. 3, 14 und dazu Baader, II., S. 26.<

§. 774. Wie von diesem ersten Ansatzpunkte der Wiedergeburt aus der weitere Fortgang derselben darin besteht, daß sich um jenes erste punctum saliens her nach und nach ein immer vollständigerer Apparat von gut und heilig geistigen Organen der (individuellen) Persönlichkeit des Bekehrten ansetzt, ein immer vollständigerer Organismus wirklichen und wirklich guten und heiligen Geistes, also darin, daß der gute und heilige beseelte Leib des Individuums sich immer vollständiger erbaut: so geht nun auch eben hiermit Schritt für Schritt parallel der Proceß einer immer ausgedehnteren Hineinwohnung des „heiligen Geistes" in das in der Wiedergeburt begriffene Individuum, und zwar in seine (vergeistigte) Naturseite oder beseelte Leiblichkeit, oder einer sich immer vollständiger vollziehenden Aneignung der sich immer vollständiger ausbildenden und organisirenden geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit desselben an den „heiligen Geist" und umgekehrt dieses an jene. In demselben Maße, in welchem in dem bekehrten Individuum ein geistiger beseelter Leib sich ausbaut, wohnt

*) Was die h. Schrift ausdrücklich hervorhebt: Joh. 7, 38 f. 1 Cor. 6, 19. Vgl. Röm. 8, 9—11.

**) Die Apol. Aug. Conf., p. 85. 122. Rechenb., spricht sehr treffend von einem concipere Spiritum Sanctum.

auch der „heilige Geist" sich in dasselbe hinein und eignet es sich an, oder, was der Sache nach ganz damit zusammenfällt, eignet sich ihm an und wird von ihm angeeignet.

§. 775. Die Einwohnung des „heiligen Geistes" in dem Bekehrten oder das Angeeignetsein desselben an ihn und umgekehrt ist dem Begriffe der Sache zufolge unmittelbar zugleich eine Einwohnung des Erlösers selbst in ihm und ein Angeeignetsein des Erlösers selbst an ihn und umgekehrt. Denn wo der „heilige Geist", d. h. der verklärte oder näher vergeistigte Naturorganismus, d. i. beseelte Leib des Erlösers, sein Sein hat, da hat auch dieser selbst sein Sein, oder genauer: da hat auch seine Persönlichkeit ihr Sein, die ja eben das unmittelbare Resultat der Lebensfunktionen jenes ihres Natursubstrates ist, — und in demselben Verhältnisse, in welchem der „heilige Geist" irgendwo sein Sein hat, in demselben Verhältnisse hat auch der Erlöser selbst ebenda sein Sein. Oder aus einem anderen Gesichtspunkte: Da die Tendenz Gottes als Geist, wie er zunächst in dem Erlöser angefangen hat, innerhalb der irdischen Weltsphäre kosmisch zu sein, vonuran dahin geht (was eben diese irdische Weltsphäre anbetrifft), in der menschlichen persönlichen Kreatur sich sein Sein zu geben, er dieß aber nur kann, sofern die menschliche Persönlichkeit eine in normaler Weise als solche entwickelte und eben damit dann gut und heilig vergeistigte ist: so gibt sich natürlich Gott, d. h. in concreto Gott in dem Erlöser, in welchem er irdisch-kosmisch ist, also kurzweg der Erlöser selbst — in dem Bekehrten genau in demselben Maße sein Sein, in welchem die Persönlichkeit desselben eine normal entwickelte und somit auch normal vergeistigte ist; diese Normalität der Entwickelung seiner Persönlichkeit ist aber eben in seiner Bekehrung wesentlich, wenigstens dem Principe nach, hergestellt, und der weitere Fortschritt seiner Wiedergeburt (von der Bekehrung ab) ist wesentlich ein Fortschritt wie der Herstellung der Normalität der Bestimmtheit seiner Persönlichkeit, so ihrer immer vollständigeren Entwickelung in dieser ihrer sich immer mehr normalisirenden Beschaffenheit. Je vollständiger der geistige beseelte Leib sich in ihm ansetzt, desto weiter schreitet auch, als Wirkung davon, die normale Entwickelung der Persönlichkeit vor in dem Bekehrten, mit dieser

aber unmittelbar zugleich auch die reale Einwohnung des Erlösers selbst in ihm*).

Anm. Die in gleichem Schritte mit der Wiedergeburt selbst sich immer vollständiger vollziehende Aneignung (Assimilation) des „heiligen Geistes" und mit ihm des Erlösers selbst von Seiten des bekehrten Individuums, welche in diesem Paragraphen und dem nächstvorangehenden erörtert wurde, ist es, was in dem heiligen Abendmahle auf mysteriöse Weise dargestellt wird. Grade ebenso sprachen wir oben §. 760. davon, daß in der Taufe das Wesen der Bekehrung mysteriös abgebildet werde. Wie Beides gemeint ist, kann nicht ohne eine wenigstens andeutende Erörterung des dogmatischen Begriffes des Sakramentes überhaupt deutlich werden. Wir kennen bereits einen Begriff des Sakramentes (s. oben §. 271.), dessen Berechtigung wir unverrückt festhalten. Er leidet auch auf die dogmatisch s. g. Sakramente, Taufe und Abendmahlsfeier, insofern eine Anwendung, als er in seiner weitesten Fassung mit dem Begriffe des Gnadenmittels überhaupt zusammenfällt. Strenge genommen jedoch sträubt er sich gegen diese Anwendung schon deßhalb, weil er bestimmt nicht der Begriff einer besonderen Gattung von Handlungen ist, sondern der Begriff einer bestimmten Gattung von Produkten des Handelns, näher von Sachen. In keinem Falle aber drückt er dasjenige aus, was die Dogmatik mit ihm bezeichnen will, nämlich das specifische Wesen der Taufe und des heiligen Abendmahles. Wir können deßhalb die Einführung des Terminus Sakrament in die Lehre von diesen beiden heiligen Handlungen, zumal da sie den sie allein charakteristisch bezeichnenden Begriff des Mysteriums**) verdrängen mußte, nur beklagen, als die Quelle mannichfacher Verwirrung. Die älteste Kirche trifft dieser Vorwurf nicht. Sie hatte bei ihrem Gebrauche des Ausdruckes Sacramentum im Allgemeinen wenigstens eine ganz richtige Ahnung von dem ihm beiwohnenden Begriffe, indem sie einfach der Etymologie folgte, der gemäß Sacramentum ist id, quod sacratum est, res sacra, und demnach alle zum allgemeinen religiösen Gebrauche bestimmten (s. g. heiligen) Sachen, im weitesten Sinne dieses Wortes, sacramenta nannte. Auch indem sie Taufe und Abendmahl unter den Begriff des Sakramentes stellte, that sie dieß

*) >Vgl. Baader, S. W., VIII., S. 363.<

**) >Vgl. Ehrenfeuchter, Theorie d. chr. Kultus, S. 388—390.<

zunächst in einem völlig richtigen Sinne, und in einem ganz anderen als dem nachmals dogmatisch geltend gewordenen. Ursprünglich wurden nämlich jene beiden religiösen Akte im Zusammenhange mit dem Aufkommen der s. g. Disciplina arcani als wesentlich esoterisch-christliche Vorgänge oder als christliche Mysterienhandlungen angesehen und demgemäß μυστήρια genannt, was infolge des durch die Uebertragung von μυστήριον in der Stelle Eph. 5, 32 und sonst in der Vulgata durch sacramentum herrschend gewordenen Sprachgebrauches in der lateinischen Kirche durch Sacramenta übersetzt wurde. In diesem ursprünglichen Sinne, d. h. als Mysterienhandlungen, hießen Taufe und Abendmahl sehr bezeichnend Sakramente. Als aber späterhin mit der Disciplina arcani die Mysterienform bei ihrer Begehung hinwegfiel, blieb ihnen zwar der Name Sacramenta, es gerieth aber in Vergessenheit, daß sie denselben als Mysterienhandlungen führten. Dieß nämlich blieben sie der Sache nach unverändert, auch nachdem die liturgische Mysterienform bei ihrer Begehung abgekommen war. Der Name Sakramente, den sie fortführten, war nun ein leeres Wort geworden, für das man erst den Begriff aufsuchen mußte, was man natürlich in der Art versuchte, daß man die ihnen in eigenthümlicher Weise gemeinsamen Merkmale abstrahirte und unter Einen Begriff zusammenfaßte. So entstand unser jetziger dogmatischer Begriff des Sakramentes, der aber den natürlichen Gesichtspunkt für das Verständniß jener heiligen Handlungen durchaus verrückt. Was sich unmittelbar als die der Taufe und dem Abendmahle charakteristische ausschließende Eigenthümlichkeit herausstellt, ist, daß beide, und sie allein, von dem Erlöser selbst ausdrücklich eingesetzte und allen an ihn Gläubigen zugemuthete, an sich symbolische Handlungen sind, — eben als solche dann aber auch unmittelbar zugleich die bestimmten äußeren Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zu dem Erlöser und der christlichen Gemeinschaft, die notae professionis. Allein sie sind nicht bloß solche notae professionis, und als diese sind nicht willkürlich grade diese bestimmten symbolischen Handlungen angeordnet; sondern daß der Erlöser eben sie und keine andere gewählt hat, das ist dadurch motivirt, daß grade sie in signifikanter Weise diejenigen innerlichen Hergänge sinnlich andeuten, auf welchen der specifische Charakter, das eigenthümliche Wesen des christlichen Lebens (als eines Lebens der Wiedergeburt aus der Materie oder dem Fleische in den heilig-

guten Geist) überhaupt beruht*). Taufe und Abendmahl sind also freilich symbolische Handlungen, aber mysteriös-symbolische Handlungen, Versinnbildungen nicht von auch unabhängig von ihnen offenkundigen Thatsachen, sondern von für die menschliche Wahrnehmung schlechthin verborgenen geheimnißvollen, aber nichts desto weniger realen ›innerlichen (im Menschen nämlich)‹ Thatsachen, — symbolische Handlungen, denen ihrer Natur nach für uns unwahrnehmbar bleibende eigenthümliche innere res entsprechen, innerliche reale Hergänge, von denen sie Zeugniß ablegen, und welche sie den dem Erlöser Angehörigen zum Bewußtsein bringen und im Bewußtsein erhalten sollen. Diese realen inneren Processe sind keineswegs etwa specifisch und ausschließlich durch diese sie abbildenden äußeren Akte vermittelt und also auch bedingt, und sie brauchen deßhalb auch keineswegs der Zeit nach grade mit ihrer Begehung zusammen zu fallen. Nicht dazu sind diese da, um jene zu kausiren, sondern nur dazu, um das von ihnen völlig unabhängige Vorhandensein jener zu bezeugen, und auf dasselbe den Glauben hinzuweisen. Als ausdrückliche Institutionen des Erlösers selbst besiegeln sie dann der Natur der Sache gemäß unmittelbar zugleich diesen Glauben an die von ihnen symbolisirten unwahrnehmbaren inneren Realitäten, und sind ihm wirkliche Unterpfänder für dieselben. So sind diese sinnbildlichen Darstellungen der schlechthin unwahrnehmbaren inneren Hergänge, welche dem christlichen Leben eigenthümlich sind und das eigenthümliche Wesen desselben konstituiren, keineswegs ein bloßer Luxus, sondern die Anordnung solcher symbolischer Akte durch den Erlöser selbst, also durch den in dieser Beziehung schlechthin wissenden, ist unumgängliches Bedürfniß. Denn nur hierdurch können jene specifischen Processe, da sie durchaus nicht unmittelbar in's Bewußtsein fallen, für die an den Erlöser gläubigen bekannt und bewußt werden und im Bewußtsein erhalten bleiben, und zwar für

*) Hieraus wird es begreiflich, warum die konfessionellen Differenzen sich so häufig grade um die „Sakramente" bewegen, und der konfessionelle Streit grade über diese Punkte, die der oberflächlichen Ansicht ganz bedeutungslos erscheinen müssen, so warm und eifrig zu werden pflegt. Ohne das Verständniß des Begriffes des christlichen Mysteriums kann man in dieser Thatsache nur eine an Verrücktheit anstreifende Abgeschmacktheit sehen, für deren Erklärung es keinen Schlüssel gibt.

Alle ohne Unterschied, was in der That von durchaus wesentlicher Wichtigkeit ist. Hätte der Erlöser sich darauf beschränkt, in dieser Beziehung gewisse Lehrsätze seinen Jüngern (die sie ohnehin damals noch nicht fassen konnten), mitzutheilen und durch deren Vermittelung seiner Gemeinde zu hinterlassen: so hätte die Kenntniß von den eigentlichen Mysterien des eigenthümlich christlichen Lebens auf den unvermeidlich nur kleinen Kreis derjenigen Gläubigen beschränkt bleiben müssen, welche im Stande sind, dieselben denkend, also wissenschaftlich zu fassen. Absolutes Gemeingut hätte sie dann also nie werden können; die Wenigen aber, welche auf wissenschaftlichem Wege zu ihr vorgedrungen wären, hätten an ihr nur ein schlechthin unmittelbares esoterisches Geheimniß gehabt. Taufe und Abendmahl sind demnach wirkliche christliche Mysterien (und so würden sie auch am zweckmäßigsten genannt werden), als symbolische Andeutungen realer, aber schlechthin unwahrnehmbarer innerer religiöser Lebensprocesse in dem christlichen Individuum, und zwar eben derjenigen, vermöge welcher dasselbe specifisch ein christliches wird und ist. Sie selbst, Taufe und Abendmahl, sind zwar rein natürliche Hergänge; allein was sie symbolisch darstellen, das sind geheimnißvolle, d. h. schlechterdings nicht in die Wahrnehmung fallende wesentlich übernatürliche Processe, in denen die wirksame Kausalität der „heilige Geist" ist, d. h. der Erlöser mittelst seiner (verherrlichten, d. h.) heilig geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit. Darin kommen beide Handlungen wesentlich überein, so verschieden übrigens auch die in ihnen durch äußere Akte symbolisirten inneren Hergänge sind. Unsere s. g. Sakramente sind also an sich selbst allerdings symbolische Handlungen und nichts weiter, aber symbolische Handlungen, denen wirkliche geheimnißvolle res sacramentales entsprechen, jedoch ohne specifisch durch sie vermittelt zu werden, und mithin ohne nothwendig an sie gebunden zu sein und der Zeit nach mit ihnen zu koincidiren. Eben dieß ist die wahre Einigung der zwinglischen Vorstellung vom Sakramente und der lutherischen. Deutlicher wird dieß alles, wenn wir jedes der beiden christlichen Mysterien einzeln für sich in's Auge fassen, wobei wir jedoch hier alle exegetischen Erörterungen übergehen müssen, uns auf die Versicherung beschränkend, daß wir uns bei unserer Darstellung der Sache im durchgreifendsten Einklang mit der neutestamentlichen Lehre wissen. Die Taufe zunächst ist, wie wir schon bemerkt haben, das Sakrament der Bekehrung und der (mit dieser

zusammenfallenden) Wiedergeburt *). Der unsichtbare übernatürliche Proceß, welchen sie, an sich selbst ein bloß symbolischer Akt, sinnbildlich zur Anschauung bringt, ist derjenige, auf welchem das Christsein causaliter beruht, durch welchen specifisch das natürliche menschliche Individuum zum Christen wird. Daß nämlich indem das natürlich sündige Individuum sich in Buße und Glauben an den Erlöser hingibt, dieser menschliche Akt wesentlich im Geleite geht mit einem ihn erst ermöglichenden inneren und unsichtbaren übernatürlichen göttlichen Gnadenakt, durch welchen einerseits sein bisheriges sittliches Sein, seine innere (böse geistartige) Natur **), sein alter Mensch wirklich den Todesstoß erhält (von welchem ab sein weiteres Leben nur ein sich immer vollständiger vollziehendes Sterben ist), und andererseits eben hiermit unmittelbar zugleich in ihm ein wesentlich neues sittliches Sein erzeugt wird, eine wesentlich neue innere (heilig gute wirklich geistige) Natur, ein neuer Mensch, und zwar dieß alles im buchstäblichsten Sinne, — das ist es, was die Taufe symbolisch darstellt, und in ihrer ursprünglichen Form als Immersion augenscheinlich auf höchst entsprechende Weise ***). Weshalb es denn auch in dem Begriffe der Taufe selbst liegt, daß sie nicht wiederholt werden kann, indem die eigentliche Bekehrung ihrem Begriffe zufolge schlechterdings eine Einmalige ist und nicht wiederholbar. In Ansehung des heiligen Abendmahls haben wir den inneren geheimnißvollen Proceß, der die res sacramentalis desselben bildet, bereits vorhin angegeben. Wir haben ihn nämlich in die mit der Wiedergeburt sich je länger desto vollständiger vollziehende Aneignung (Assimilation) des „heiligen Geistes" und mit ihm des Erlösers selbst von Seiten des Bekehrten gesetzt. Um nun hierin bestimmt das heilige Abendmahl wieder zu erkennen, brauchen wir uns nur an folgende Punkte aus dem Früheren zu erinnern. Zuerst daran, daß der „heilige Geist", welchen der Bekehrte mehr und mehr assimilirt,

---

*) Genau eben so betrachtet auch die Konkordienformel (Solid. declar. II., p. 675. Rechenb.) die Taufe als den Moment der Bekehrung, d. i. näher der Befreiung des menschlichen Willens durch die göttliche Gnade. Den älteren Dogmatikern ist die Taufe bekanntlich das eigenthümliche sacramentum poenitentiae.

**) Das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6) oder die σάρξ.

***) Vgl. Röm. 6, 3 ff., den eigentlichen locus classicus für die Lehre von der Taufe.

die verherrlichte, d. h. vergeistigte Natur des Erlösers ist, sein verherrlichter, d. h. vergeistigter beseelter Leib, also sein „verherrlichtes", d. h. vergeistigtes „Fleisch und Blut"*) (§. 548.). Sodann daran, daß diese Assimilation des „heiligen Geistes" auf Seiten des Menschen durch das Vorhandensein einer heilig geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit in ihm bedingt ist (§. 773. 774.). Endlich daran, daß der Proceß, auf welchem specifisch die Entstehung und allmälige Ausreifung dieser heilig geistigen Natur im Menschen causaliter beruht (wie das Leben des Individuums überhaupt, seiner Entstehung und seinem Bestehen nach), bestimmt der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens, dieser aber wieder wesentlich nach der einen seiner beiden Seiten, und zwar nach der, von welcher er ausgeht, der sinnliche Ernährungsproceß ist (§. 251.). So ist es also der sinnliche Ernährungsproceß, wodurch wesentlich in letzter Beziehung in dem (wirklichen, d. h. bekehrten) Christen sein Den „heiligen Geist" oder den vergeistigten beseelten Leib des Erlösers, und mithin auch diesen aneignen vermittelt ist. Demnach konnte denn in der That der Erlöser mit buchstäblicher Wahrheit am Vorabende seines Todes zu seinen Jüngern (um ihnen zu bezeugen, wie innig nahe er ihnen auch nach seinem Hingang bleiben werde), sagen: „Hinfort werdet ihr, indem ihr Brod und Wein**) als sinnlich physische Nahrungsmittel assimilirt, meinen vergeistigten Leib und mein vergeistigtes Blut assimiliren, weil ihr nämlich, sofern ihr wahrhaft meine Jünger seid, mittelst jenes sinnlich physischen Assimilationsprocesses heilig guten Geist oder näher einen heilig guten beseelten Leib in euch erzeugen werdet, in diesem aber mein vergeistigter beseelter Leib (mein „heiliger Geist") sich sein Sein geben (wohnen) wird." Desgleichen ist so seine Zusage (Joh. 6.) buchstäblich erfüllt, daß er nach seinem Tode und seiner Verherrlichung, d. i. Vergeistigung durch denselben den ihm durch den Glauben Angehörigen ein Nahrungsmittel vom Himmel zum assimiliren geben werde, und

*) Das Blut wird von dem Erlöser noch ausdrücklich neben dem Fleische, in dem es schon mitenthalten ist, genannt, um die Beseeltheit (s. 3 Mos. 17, 11. 14.) seines Leibes auch in seiner vollendeten Vergeistigung bestimmt hervorzuheben. > Vgl. Hofmann, Schriftbeweis II., 2, S. 196. <

**) Nach Daub's (Syst. der christl. Dogmatik, I, S. 618 f., vgl. S. 641) treffender Bemerkung sind Brod und Wein die beiden menschlichen Ernährungsmittel, im Gegensatze gegen alles bloß Natürliche und Thierische.

zwar als wahre, wirkliche Speise und wahren, wirklichen Trank, nämlich sein eigenes Fleisch und Blut. Und nun liegt es auch zutage, weßhalb nach dem Apostel Paulus (1 Cor. 10, 16. 17.) der Genuß des Leibes und Blutes des Erlösers die Christen unter einander zu Einem Leibe verbindet, nämlich eben als die Aneignung des vergeistigten beseelten Leibes des Erlösers an ihre neuen heilig geistigen beseelten Leiber; denn jener ist ja so, weil er diesen allen gemeinsam einwohnt, ein sie alle verknüpfendes Band. Die Abendmahlsfeier, an sich selbst eine bloß symbolische Handlung, versinnbildet also den schlechthin unsichtbaren eigenthümlichen inneren Proceß, der den wesentlichen Inhalt der Lebensentwickelung des schon bekehrten und in der Wiedergeburt begriffenen Christen ausmacht. Sie bringt zur sinnbildlichen Anschauung, daß bei dem Christen der Ernährungsproceß wesentlich unmittelbar zugleich der Proceß seiner immer vollständigeren persönlichen Vereinigung mit dem Erlöser vermöge der immer vollständigeren Einwohnung desselben mit seinem „heiligen Geiste" in ihm ist, daß der Christ, indem er sich sinnlich nährt, indem er ißt und trinkt, wesentlich unmittelbar zugleich sich mit dem Erlöser nährt, ihn aneignet, ihn ißt und trinkt. Und so haben denn wirklich jene Katharer Recht, welche schon im zwölften Jahrhundert lehrten, daß jede Nahrung, welche der fromme Christ genieße, in ihm zum Leibe des Herrn werde, und die Quäker, die jedes Essen und Trinken, bei dem man sich des Erlösers und seines Todes gläubig erinnert, als eine Abendmahlsfeier betrachten.

§. 776. Die bleibende Herstellung des normalen religiös-sittlichen Zustandes des Individuums ist indeß in der Bekehrung selbst noch nicht gegeben, und deßhalb ist mit ihr die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen auf dasselbe und in demselben keineswegs etwa entbehrlich geworden. Durch die Bekehrung ist allein das Centrum des individuellen Seins wirklich für Gott gewonnen und sittlich normalisirt; es wollen nun noch erst auch alle übrigen einzelnen Punkte desselben bis an seine äußerste Peripherie hin für Gott erobert und sittlich normalisirt sein, was nur sehr allmälig erreicht werden kann. Das Gelingen dieser noch übrigenden Aufgabe aber ist schlechterdings durch die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen bedingt. Die übernatürliche specifische Depression der sinnlichen Lebensfunktionen nämlich bis zu der normalen Höhe ihrer Stärke herab

oder die übernatürliche Einschläferung der Autonomie des materiellen Lebens, welche in dem Moment der Bekehrung selbst statt findet, und vermöge welcher diese letztere eben erst möglich wird, ist ihrem Begriffe zufolge eine nur momentane und vorübergehende. Gleichwohl ist diese normale Höhe der Stärke des materiellen Lebens und die mit ihr gegebene wirkliche Selbstmacht der Persönlichkeit im Individuum die unumgängliche Bedingung der Normalität seines Handelns und seiner sittlichen Entwickelung. Wird also jene übernatürliche Gnadenwirkung im Menschen als nach dem Moment seiner Bekehrung wieder cessirend gedacht, so erscheint auch in dem Bekehrten die vollständige, d. h. die wirkliche Normalisirung seines sittlichen Zustandes oder seiner individuellen Sittlichkeit als unmöglich. Daß aber die abnorme Höhe der Aktivität der materiellen Lebensfunktionen durch die in der Bekehrung stattfindende Herabstimmung derselben nicht bleibend aufgehoben ist, dieß hat seinen Grund darin, daß ja durch die Bekehrung nicht auch die letzte und eigentliche Kausalität derselben vernichtet ist. Ihre Quelle fließt auch nach der Bekehrung noch fort. Sie liegt nämlich in den Naturverhältnissen des Individuums, welche wir oben (Theil I., Abth. 2., Abschn. 1, Hauptst. 3) unter dem Namen des natürlichen Sündenverderbens zusammengefaßt haben; diese aber werden durch die Bekehrung nicht abgethan, sondern die Verrückung der inneren Verhältnisse der Natur des Individuums, vermöge welcher sie zur richtigen Lösung der sittlichen Aufgabe untüchtig ist, dauert, wenigstens in irgend einem Maße, auch nach derselben immer noch fort, so lange als seine materielle Natur selbst fortlebt. Auch in dem Bekehrten noch ist eine sittlich beurtheilt abnorme Gewalt des materiellen (sinnlich=selbstsüchtigen) Lebens materiell-physisch prädisponirt, und sie bleibt also auch in ihm eben so lange wirksam, als er überhaupt diese seine materielle Natur noch an sich trägt. Mit Einem Wort, auch in ihm bleibt der sündige Hang immer noch zurück, und zwar beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, da diese beiden nur verschiedene Formen desselben sind, die nie die eine ohne die andere vorkommen können (§. 486.). Eine relative Abschwächung des sündigen Hanges oder, worin dieser eben seine Ursächlichkeit hat, der autonomischen Wirksamkeit des materiellen Lebens im Individuum ist allerdings die rein natürliche Folge der Be-

kehrung und des von ihr ausgehenden religiös-sittlichen Processes. Denn auf der einen Seite wird durch die Sistirung der autonomischen Wirksamkeit dieses seines materiellen Lebens, wie sie in der Bekehrung statt findet und von ihr ab (vermöge der fortdauernden göttlichen Gnadenwirkungen) sich immer wieder von Neuem wiederholt, die Lebendigkeit des materiellen Princips allmälig deprimirt, grade so wie sie mit jeder neuen Bethätigung desselben sich naturnothwendig steigert, — und auf der anderen Seite wird die auf ihre Dämpfung gerichtete Macht der Persönlichkeit eine immer kräftigere und ihre zurückdrängende Einwirkung auf die materiellen Lebensfunktionen eine immer erfolgreichere, je weiter der Proceß der sittlichen Normalisirung vorschreitet. Aber dieß alles gibt doch immer nur einen annäherungsweisen Erfolg; zu einer völligen Aufhebung der Autonomie des materiellen Lebens und somit auch des sündigen Hanges kann es in dem Bekehrten, solange sein Leben noch ein zugleich materielles ist, niemals kommen. Auch in ihm also ist die wirkliche Ueberwindung des sündigen Hanges, folglich auch die weitere Fortführung des in seiner Bekehrung in ihm zur Entscheidung gekommenen Processes seiner sittlichen Normalisirung nur vermöge der sich in ihm fortsetzenden göttlichen Gnadenwirksamkeit möglich.

§. 777. Eben mit der Bekehrung ist ja aber auch bestimmt die Möglichkeit einer sich stätig fortsetzenden Gnadenwirksamkeit Gottes im Menschen eingetreten. Einerseits nämlich ist mit dem Bekehrungsglauben (den Glauben hier im weiteren Sinne des Wortes, s. §. 764., genommen) in ihm ein Moment der vollen und unbedingten Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirksamkeit zu Stande gekommen; der Widerstand des Menschen gegen dieselbe ist also in seiner Wurzel entschieden gebrochen, und so kann sie denn von diesem Moment an den Menschen kontinuirlich influiren, ohne je durch dazwischentretende Momente völliger Unempfänglichkeit desselben für sie zu einem völligen Intermittiren genöthigt zu werden. In dem Bekehrten ist eine ihn stätig begleitende göttliche Gnadenwirksamkeit denkbar. Andererseits wohnt ja aber auch von der Bekehrung an der Erlöser durch den „heiligen Geist" dem Bekehrten wirklich ein (§. 773—775.), und der Lebensproceß dieses letzteren ist von ihr ab der Proceß einer sich

immer vollständiger vollziehenden Aneignung des „heiligen Geistes“ und mit diesem des Erlösers selbst (ebendas.). Darum lebt der Bekehrte wirklich *im Gnadenstande*, d. h. unter dem beständigen Einfluß der göttlichen Gnadenwirkungen. Da jene in der Bekehrung hergestellte volle Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen wesentlich eben in dem Glauben (im weiteren Sinne des Wortes) besteht, so kann der Bekehrte auch nur vermöge des ununterbrochenen Beharrens in diesem Glauben seinen Gnadenstand behaupten. Das Leben des Bekehrten ist bis zu seinem Abscheiden ein Leben in sich immer wieder erneuerndem Glauben (im weiteren Sinne des Wortes), und eben in der Erhaltung der realen Möglichkeit seines Glaubens (vermöge der stätig fortdauernden Repression der Uebermacht der materiellen Lebensfunktionen) bestehen in concreto die fortdauernden (heiligenden) Gnadenwirkungen.

§. 778. Sofern jedoch in der Bekehrung in dem Bekehrten wirklich guter und heiliger Geist zu Stande gekommen ist, und von ihr ab in immer größerer Fülle zu Stande kommt, und in demselben Maße, in welchem dieß der Fall ist, kann und soll *von der Bekehrung ab* der Bekehrte auch selbst, eben kraft *dieses seines eigenen guten und heiligen Geistes*, *mitwirken* mit der göttlichen Gnade bei dem Werke der Aneignung der Erlösung oder seines Heiles. *Erfolgreich* kann jedoch die eigene Wirksamkeit des Bekehrten allemal *nur vermöge der göttlichen Gnadenwirkung* sein, an welche sie sich anschließt, so daß die *Kausalität* aller auch von der Bekehrung ab *wirklich erreicht werdenden Erfolge lediglich* auf die göttliche Gnadenwirksamkeit zurückzuführen ist. Und zwar um so mehr, da der mitwirkende eigene gute und heilige Geist (die mitwirkende eigene Kraft) des bekehrten Menschen selbst das Werk der göttlichen Gnade ist *).

Anm. Diesen Punkt, daß auch nach der Bekehrung die (die Heiligung) *wirkende* Kausalität *allein* die göttliche Gnade ist, hat die *Konkordienformel* sehr richtig erkannt dem Synergismus gegenüber.

*) Vgl. *Romang*, Syst. der nat. Religionsl., S. 480--483.

§. 779. In seinem weiteren Fortgang von der Bekehrung ab ist der religiös-sittliche Proceß der subjektiven Aneignung der Erlösung und somit der Erlangung des Heiles die Heiligung. Ihr wesentlicher Gehalt ist einerseits die Aufhebung der früheren abnormen sittlichen Entwickelung des Individuums und andererseits die Verwirklichung einer neuen ihr entgegengesetzten, d. i. normalen. Die sittliche Entwickelung des Individuums ist aber ihrem konkretesten Begriffe nach die Vergeistigung desselben, und so ist denn die für den Bekehrten sich fortan stellende Aufgabe wesentlich die der Wiederaufhebung des durch seine frühere sündige Lebensentwickelung in ihm erwachsenen bösen und unheiligen geistartigen Seins und der Produktion eines guten und heiligen wirklich geistigen Seins in sich an der Stelle von jenem. Diese Aufgabe ist deßhalb an sich lösbar, weil das Produkt des bisherigen Lebensprocesses des nunmehr bekehrten Individuums als das Erzeugniß eines abnormen sittlichen Processes nicht wirklicher Geist ist, sondern nur approximativer, nur ein mehr oder minder geistartiges (immer noch wesentlich materielles) Sein. In ihm als einem solchen sind nämlich das Ideelle und das Reale noch nicht schlechthin Eins geworden, und mithin noch wieder von einander lösbar. Eben diese Wiederauseinanderlösung des ideellen und des realen Faktors oder Elementes in dem bösen geistartigen Sein des Individuums oder der Materie und der Form seines Seins (seiner Geistartigkeit) ist in concreto jene Wiederaufhebung seiner früheren sittlichen Entwickelung. Das Böse an ihr oder genauer an dem geistartigen Sein, welches ihr Erzeugniß und wesentlicher Gehalt ist, ist nämlich nicht die Materie desselben an sich, welche als solche sittlich indifferent ist, sondern nur die sittlich abnorme Form, unter welche sie gebracht ist. Sobald es nun noch gelingt, jene Materie, d. i. die sittliche Substanz des Individuums — seinen Verstand (einschließlich der Empfindung) und seinen Willen (einschließlich des Triebes), — von der bösen Form, die ihr aufgeprägt ist, zu scheiden und zu entkleiden, so ist damit auch die Möglichkeit einer Umbildung und Umkleidung derselben in die entgegengesetzte normale Form gegeben. Hierin liegt der Grund, warum das Individuum, ohne selbst ein anderes zu werden, ein anderer Mensch werden kann, aus dem alten ein neuer. Uebrigens kann dieser Proceß des gewaltsamen

Von einander ablösens jener tief in einander verwachsenen Elemente des sittlichen Seins des Individuums nicht anders als im höchsten Grade mühsam und schmerzhaft sein; denn es gilt bei ihnen eine Entwirrung und Auseinanderreißung aller bisherigen Gefühls-, Gedanken-, Begehrungs- und Willenskomplexionen in dem Individuum*).

§. 780. Der sittliche Proceß der Heiligung hat also wesentlich zwei Seiten, eine analytische und eine synthetische. Nach jener ist er die Wiederauflösung des bisherigen bloß geistartigen sittlichen Seins des Individuums, nach dieser die Rekonstruktion eines neuen wirklich geistigen, und zwar gut und heilig geistigen sittlichen Seins in demselben. Jene analytische oder negative Seite der Heiligung ist die Abtödtung**) (die Mortifikation), diese synthetische oder positive Seite derselben die Erneuerung. Jede von beiden ist dann selbst wieder doppelseitig, nämlich einerseits ein Proceß des Selbstbewußtseins oder ein erkennender Proceß und andererseits ein Proceß der Selbstthätigkeit oder ein bildender Proceß. Die Abtödtung ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Selbsterkenntniß, d. h. eben die Scheidung des individuellen Ichs oder Selbsts (der sinnlichen Materie) und seiner abnormen Form für das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Bußzucht (die Disciplin), d. h. eben die Herausbildung (Herausgewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form durch die Selbstthätigkeit. Die Erneuerung ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die religiös-sittliche Erkenntniß (die Erleuchtung), d. h. eben die Konception der neuen sittlich normalen Form, in welche das individuelle Ich oder Selbst hineingebildet werden soll, durch das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die religiös-sittliche Uebung (die Askese), d. h. eben die Hineinbildung (Hineingewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form in die neue sittlich normale Form durch die Selbstthätigkeit. Beide Seiten des Processes verlaufen nicht etwa

*) Vgl. Hebr. 4, 12.

**) ▷Vgl. Col. 3, 5 u. dazu Meyer (S. 129ff.) u. Olshausen (S. 398).◁

neben einander her, sondern sind immer nur mit und in einander gegeben. Nur als religiös-sittliche Erkenntniß ist die Selbsterkenntniß eine wirkliche und umgekehrt, und nur als religiös-sittliche Uebung ist die Bußzucht eine wirkliche und umgekehrt.

§. 781. Sofern in dem Processe der Wiedergeburt die Identität des sittlichen Subjektes unverrückt fortbesteht, ist die Abtödtung näher Reinigung des Menschen von der Sünde und die Erneuerung Ausbildung desselben zur sittlichen Vollkommenheit. Keine von beiden kann ohne die andere gedacht werden, und wahrhaft ist jede von beiden nur in und zusammen mit der anderen gegeben und kommt nur durch die andere zu Stande. Je vollständiger beide in einander sind, desto geförderter ist die Heiligung. In ihrem Beginne ist diese vorherrschend Reinigung, in ihrem Fortgange vorherrschend Ausbildung; dieß jedoch so, daß auch in den ersten Anfängen das reinigende Handeln bestimmt zugleich auf die Ermöglichung der Ausbildung gerichtet ist, und auch in den spätesten Stadien das ausbildende Handeln sich nie anders als zugleich mittelst der strengsten Fortführung der Reinigung zu vollziehen strebt. Von vorn herein ist also die Ausbildung fast nur implicite in der Reinigung gegeben, im weiteren Verlaufe tritt sie immer mehr ausdrücklich hervor, und zuletzt ist die Reinigung nur noch implicite in ihr gegeben. Die sittliche Richtung, welche überwiegend nur auf die Reinigung geht, ist der sittliche Rigorismus, — die, welche überwiegend nur auf die Ausbildung geht, die falsche sittliche Genialität*).

Anm. Der Rigorismus ist immer zugleich pedantisch.

§. 782. Die Reinigung durch die göttliche Gnade (das chemische Moment der Heiligung)**) hat zum Ziel die völlige Entbindung der sittlichen Substanz des Individuums von der ihr anhaftenden sittlich abnormen Form. Sie ist also wesentlich ein die Formationen seiner bisherigen sittlichen Entwickelung zersetzender, die

---

*) >Vgl. Martensen, Dogm., S. 445 f.<

**) Vgl. C. Ackermann, „Andeutungen über das chemische Moment im christl. Begriffe der Heiligung" in Fichte's Zeitschr. für Philos. und spekul. Theologie, Bd. I, H. 2, S. 232—254.

besonderen Potenzen und Elemente seines sittlichen Seins aus der bestimmten Verbindung, die sie unter einander eingegangen sind, entbindender Proceß. Ihre allgemeine Aufgabe ist deßhalb die Wiederauflösung des in dem Individuum zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur in der Art bestehenden Verhältnisses, daß jene sich durch diese bestimmen läßt, also vor allem die Aufhebung der geistigen oder eigentlich sittlichen Sünde und ihre Reduktion zunächst auf die bloß natürliche. Diese geistige Sünde hat sie aufzuheben beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Der weitere Schritt, der dann noch zu thun übrig bleibt, ist die Aufhebung auch der bloß natürlichen Sünde. Die vollständige Bewerkstelligung dieser liegt freilich während der Dauer des gegenwärtigen sinnlichen Lebens außer der Möglichkeit, weil bis dahin in der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens, wie sie die ihm angeborene ist, die Quelle fortbesteht, aus welcher der sündige Hang immer wieder von Neuem aufsteigt. Aber vorbereiten wenigstens durch Annäherung, kann doch die Reinigung die Erreichung jenes Zieles, indem sie durch die Läuterung der Persönlichkeit von ihrer sündigen Verunreinigung zugleich die Macht derselben zur Depression der Gewalt des materiellen Lebens steigert. Da nun so die bloß natürliche Sünde immer wieder von Neuem ausbricht, diese aber nie rein für sich allein bleiben kann, sondern unmittelbar auch in irgend einem Maße die geistige Sünde nach sich zieht: so kann sich der sittliche Reinigungsproceß des Individuums während seines sinnlichen Lebens nie vollständig vollenden. Wie durch die Sünde der ganze Mensch sittlich verunreinigt ist, so hat sich auch die Reinigung auf das ganze sittliche Sein des Individuums nach allen seinen Seiten und Momenten zu erstrecken. Worauf sie es anträgt, das ist die allgemeine Lauterkeit der sittlichen Gesinnung und die allgemeine Ungehemmtheit der sittlichen Fertigkeit. Die Medien, deren sich die göttliche Gnade bei ihr bedient, sind im Allgemeinen die auflösenden und die reprimirenden Agentien, namentlich solche, welche den inneren sittlichen Schaden zum Ausbruch bringen. Leiden und Anfechtungen, überhaupt Züchtigungen sind hier specifische Mittel.

§. 783. Die Ausbildung durch die göttliche Gnade (das organische Moment der Heiligung) hat zum Ziele einerseits die vollständige Entwickelung des in dem Individuum angelegten sittlichen

Lebens und andererseits die vollständige Hineinbildung desselben in die sittlich normale Form. Sie will also eine neue und zwar vollständige Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur in dem Individuum bewirken, aber in der Weise, daß in ihr die Persönlichkeit allein das bestimmende Princip und sie selbst das Produkt allein der Persönlichkeit ist. Sie trägt es demnach auf die vollständige Entwickelung und Gestaltung der Individualität an, namentlich auf ihre Ausbildung für eine allseitige sittliche Gemeinschaft. Sie will den möglichst entfalteten Reichthum der sittlichen Gesinnung, die volle Fülle, Feinheit und Zartheit derselben und die vollendete Agilität und Schnellkräftigkeit der sittlichen Fertigkeit erzielen; sie ist positive Charaktergestaltung, und ihr Ziel ist der vollendete christliche Charakter. Kraft dieser positiven Entwickelung der Persönlichkeit zur ganzen Fülle ihrer Selbstmacht vermag sie dann auch wenigstens in entschiedener Annäherung die Unterdrückung der mit dem angeborenen sündigen Hange unmittelbar gegebenen bloß natürlichen Sünde zu bewirken. Die Medien, welcher sich die göttliche Gnade bei der Ausbildung bedient, sind die befruchtend nährenden, die weckenden und entfaltenden und die durch Wechselanziehung verknüpfenden Potenzen, im Allgemeinen Reiz und Uebung.

§. 784. Da die Bekehrung ein specifisch religiöser Vorgang ist, der Proceß der neuen sittlichen Entwickelung in dem Individuum mithin bestimmt von der religiösen Seite aus und unter der religiösen Form als solcher anhebt: so ist die Heiligung — Beides, als Bußzucht und näher Reinigung und als Erneuerung und näher Ausbildung, — in ihrem Beginne überwiegend religiöse Heiligung lediglich als solche. Je weiter sie aber fortschreitet, desto vollständiger wird sie, da die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich an der Sittlichkeit hat, religiös-sittliche Heiligung.

§. 785. Da zur Normalität der sittlichen Entwickelung wesentlich die vollständige organische Hineinbildung des menschlichen Individuums in die Gemeinschaft des menschlichen Geschlechtes mitgehört, in welcher allein es die ihm vermöge der Beschränkungen seiner Individualität unentbehrliche Ergänzung finden kann: so ist eben dieß auch eine wesentliche Seite der Heiligung, daß sie es auf die vollständige Einverleibung des bekehrten Individuums in den Organismus des

Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, und zwar wie sie die Gemeinschaft der Erlösung ist, d. i. in den Leib des Erlösers (§. 554. f.) anträgt. Die Heiligung ist wesentlich Selbsterziehung des bekehrten Individuums zur vollen christlichen Liebe, d. h. überhaupt zur vollen Liebe, und jeder Fortschritt in der Heiligung ist wesentlich zugleich ein Fortschritt in der Liebe, eine Förderung Beides, ihrer Lauterkeit und ihrer Kräftigkeit.

§. 786. Mittelst der Heiligung realisirt sich in dem bekehrten Individuum allmälig die christliche Tugend, d. h. die sich kraft der göttlichen Gnade allmälig normalisirende individuelle Sittlichkeit. Ihr Grad bestimmt sich nach dem Maße theils der Stätigkeit, mit der diese letztere sich in ihrer Entwickelung normalisirt, theils der Schnelligkeit, mit der sie unter dem Processe ihres Sichnormalisirens sich entwickelt.

§. 787. Diese christliche Tugend ist wesentlich die (religiös-) sittliche Tugend als solche, welche gar nicht anders denkbar ist denn als christliche, d. h. als durch die Erlösung und den Erlöser vermittelte. Die positive Färbung, welche die christliche Tugend durch diese Beziehung auf den geschichtlichen Erlöser erhält, ist keineswegs ein zufälliges Beiwerk, das der Tugend als solcher fremd ist, sondern sie wird durch den konkreten Begriff dieser letzteren selbst ausdrücklich gefordert. Je weiter die Entwickelung der christlichen Tugend fortschreitet, Beides in dem bekehrten Individuum und in der Totalität des Reiches des Erlösers, desto vollständiger deckt sie sich, und zwar nach allen ihren besonderen Seiten, Formen, Elementen und Momenten, mit der Idee der menschlichen Tugend als solcher, und desto klarer geht auch das Bewußtsein um die absolute Identität beider auf. Ein Auseinanderfallen beider, und zwar sowohl für das Bewußtsein als in der thatsächlichen Wirklichkeit, findet nur in dem Maße statt, in welchem die von der Erlösung ausgehende Entwickelung noch zurück ist, Beides im Individuum und in der Gemeinschaft der Erlösung als Ganzem, und also die Idee der normalen menschlichen Sittlichkeit weder als solche noch in ihrer konkreten christlichen Bestimmtheit schon in ihrer ganzen Reinheit, entfalteten Fülle und Wahrheit erkannt wird. Je weiter die Tugend des Bekehrten ihrer Vollendung entgegenreift, desto mehr verähnlicht sie sich der Tugend

des Erlösers, welche wie einerseits der allgemeine Grundtypus, in den die Sittlichkeit aller dem Reiche der Erlösung angehörigen menschlichen Individuen hinein= und umgeprägt werden soll, so andererseits die menschliche Tugend als solche in ihrer ganzen Reinheit, gediegenen Fülle und Wahrheit ist. (Vgl. §. 553.)

§. 788. Der Verlauf der Heiligung, durch welche die Tugend des Bekehrten sich allmälig immer vollständiger realisirt, und mithin auch der Proceß seiner sich nach und nach bis zur wirklichen Ausgeburt des neuen heiligguten geistigen Menschen vollziehenden und somit vollendenden Wiedergeburt kann nicht als ein schlechthin stätiger gedacht werden. Er könnte ein solcher nur sein unter der Voraussetzung der absolut gleichmäßigen Fortdauer der Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen, d. h. der Sache nach der kontinuirlich gleichmäßig fortschreitenden Steigerung dieser Empfänglichkeit. Eine solche ist aber nicht denkbar, da die göttliche Gnadenwirksamkeit und die vermöge derselben bewirkte Bekehrung so wie der von ihr aus sich fortsetzende Umgebärungsproceß eine Gewalt sind, welche dem Menschen, wie er durch die frühere sündige Entwickelung geworden ist, und dem Principe dieser sündigen Entwickelung, dem angeborenen sündigen Hange, überhaupt dem alten Menschen in ihm angethan wird. Gegen diese Gewalt reagirt naturnothwendig die alte sündige Natur in ihm und entfaltet die ganze Macht des in ihr mitgesetzten Bösen, wovon eine Steigerung der Energie der Wirksamkeit des sündigen Principes in dem bekehrten Individuum die unmittelbare Folge ist. So erhebt sich in ihm ein Kampf des alten und des neuen Menschen, „des Fleisches und des Geistes" auf Tod und Leben. Die Reaktion der Sünde muß aber der Natur der Sache zufolge ausdrücklich eben auf die Schmälerung der Empfänglichkeit des Individuums für die göttliche Gnadenwirksamkeit gerichtet sein, und sonach ist, sofern sie nicht schlechthin erfolglos bleibt, ihre Wirkung gerade die, daß in den einzelnen Punkten des Heiligungsprocesses das Maß der Empfänglichkeit des Bekehrten für die göttliche Gnadenwirksamkeit ein verschiedenes ist, mithin auch das Maß der göttlichen Gnadenwirkungen, der Proceß also nicht in schlechthin stätiger Weise vorschreitet. Völlig können übrigens die göttlichen Gnadenwirkungen bei ihm in keinem Momente

cessiren. Sie könnten dieß nur sofern in dem Bekehrten in irgend einem Momente auch kein Minimum von Empfänglichkeit für sie gesetzt wäre. Die Möglichkeit hiervon wird aber bei ihm als dem im Gnadenstande stehenden durch den Begriff dieses letzteren (§. 777.) ausdrücklich ausgeschlossen.

§. 789. Hiermit ist als unmittelbare Folge der Reaktion des alten Menschen auch die Möglichkeit von Sündenfällen der schon Bekehrten gesetzt. Jene Reaktion steigert nämlich in dem bekehrten Individuum das ohnehin schon vorhandene (§. 776.) Mißverhältniß zwischen seinem bereits errungenen normal sittlichen Vermögen und der Gewalt des sündigen Hanges, wenigstens momentan noch auf eigenthümliche Weise. Nun kann zwar allerdings (vgl. §. 777.) die göttliche Gnadenwirksamkeit auch diese Disproportion wieder ausgleichen; allein sie kann es doch immer nur unter der Voraussetzung der Empfänglichkeit des Menschen für ein eigenthümlich gesteigertes Maß der göttlichen Gnade. Diese Voraussetzung kann aber nicht nur nicht auf unbedingte Weise gemacht werden, sondern sie muß auch sogar schlechterdings in einzelnen Fällen fehlschlagen. Nämlich infolge davon, daß in dem Bekehrten bis zur wirklichen Vollendung seiner Heiligung und seiner Wiedergeburt hin immer irgend ein Zurückbleiben der geheiligten Entwickelung entweder des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener stattfindet, also immer irgend ein Zurückbleiben entweder der Heiligung seiner erkennenden Funktion, mithin seiner sittlichen Gesinnung, hinter der seiner bildenden Funktion, mithin seiner sittlichen Fertigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener. Denn dieß ist ja die unvermeidliche Folge seiner vorhergängigen sündigen Entwickelung, in der ihrer Natur nach immer eine Disharmonie der Entwickelung der beiden Hauptfunktionen der Persönlichkeit, entweder in der einen oder der anderen von jenen beiden Weisen, mitgesetzt ist (§. 498.). Aus diesem Zurückgebliebensein der Heiligung und der geheiligten Entwickelung, sei es nun des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit oder umgekehrt, resultirt dann unvermeidlich eine unrichtige Beurtheilung der sittlichen Aufgabe, wie sie für das Individuum im Einzelnen sich gibt, insbesondere in Ansehung des Verhältnisses zwischen der sittlichen Forderung an sich und seinem jedesmaligen

sittlichen Vermögen, mag es nun sein, daß es sich vermöge seiner mehr geförderten sittlichen Gesinnung eine sittliche Aufgabe stellt, der seine zurückgebliebene sittliche Fertigkeit noch nicht gewachsen ist, oder daß es eine sittliche Aufgabe, zu deren Lösung seiner mehr geförderten sittlichen Fertigkeit bereits das Vermögen beiwohnt, wegen seiner zurückgebliebenen sittlichen Gesinnung sich zu stellen unterläßt. Eben hierin ist dann augenscheinlich auch für den schon Bekehrten die psychologische Möglichkeit von Sündenfällen gesetzt. Weil aber bei diesen Niederlagen seiner Tugend auf seiner Seite allemal eine Täuschung obwaltet, so sind sie nie ein wirkliches Herausfallen aus dem Gnadenstande, sondern bloße Schwachheitssünden, jedoch dieß in sehr verschieden abgestuftem Maße. Indem sie den Bekehrten sich über sich selbst enttäuschen helfen, haben sie unter der Wirkung der göttlichen Gnade gerade die Wiederherstellung einer erhöhten Empfänglichkeit desselben für die göttliche Gnadenwirksamkeit zur Folge. Nach den verschiedenen Stufen der Untugend haben sie (je nachdem die frühere sündige Entwickelung entweder überwiegend die Bestimmtheit der bloß natürlichen Sünde oder überwiegend die der geistigen hatte) entweder die Form eines Hingerissenwerdens durch die Gewalt der Sünde, unter entschiedenem Zurücktreten des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, — oder die Form eines relativ bewußtvollen und selbstthätigen Nachgebens*) gegen den Reiz der Sünde, d. i. gegen die Sollicitation zur Sünde durch den angeborenen sündigen Hang und die Macht der untugendhaften Gewöhnung, doch immer unter dem Obwalten irgend einer (relativen) Verdunkelung des Selbstbewußtseins oder (relativen) Gefangenschaft der Selbstthätigkeit.

§. 790. Ein wirklicher Wiederabfall des wirklich Bekehrten dagegen, ein wirkliches Herausfallen desselben aus dem wirklichen Gnadenstande ist unmöglich**). Schon rein psychologisch betrachtet erscheint er als undenkbar. Er würde nämlich, um wirklich eigent-

*) Eines „Den heiligen Geist betrübens": Eph. 4, 30.

**) Ebenso auch Batke, die menschliche Freiheit, S. 222 f. >Martensen, Dogm., S. 448—451. Merz, S. 100.<

licher Abfall zu sein, in dem Abfälligen ein völlig klares Selbstbewußtsein und eine völlig ungebundene Selbstthätigkeit, so wie außerdem noch die vollständige Kongruenz der geheiligten Entwickelung seines Selbstbewußtseins und der seiner Selbstthätigkeit voraussetzen, d. h. eine sittliche Beschaffenheit, die vor der Vollendung der Wiedergeburt bei keinem Bekehrten gegeben sein kann, also mit Einem Worte die Vollendung der Wiedergeburt selbst, welche aber ihrerseits wieder die Möglichkeit des Rückfalles, selbst des bloß partiellen, schlechterdings ausschließt, und ohnehin während des gegenwärtigen Lebens im materiellen Leibe nie vorkommen kann. Ueberdieß aber ist ein Wiederabfall des wirklich Bekehrten sogar physisch unmöglich, weil ja durch den Akt der Bekehrung selbst in dem Individuum wirklicher Geist (und zwar wirklich guter und heiliger) erzeugt wird, wenn auch nur in einem Minimum; der wirkliche Geist aber seinem Begriffe selbst zufolge schlechthin inalterabel ist, weil in sich selbst schlechthin unauflösbar. Wo wirklicher guter und heiliger Geist einmal zu Stande gekommen ist, da ist und bleibt er wie unvergänglich so auch unverkehrbar und unverderbbar. Es kann allerdings dieser Moment schlechthin intensiver normaler Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie er in der Bekehrung stattfindet, in dem Leben des Bekehrten der einzige bleiben, und es kann so in ihm fernerhin zu keiner Erzeugung von wirklichem Geiste mehr kommen, also alle übrige sich normalisirende Frömmigkeit und Sittlichkeit, die sich weiterhin an seine Bekehrung ansetzt, kann eine wieder verlierbare sein; aber das religiös-sittliche Produkt des Aktes seiner Bekehrung selbst bleibt ihm unentreißbar, und somit wenigstens Ein fester Punkt der Gemeinschaft mit Gott, aus dem er nicht wieder herausgetrieben werden kann*). Er mag so vielleicht geistig sehr arm bleiben und sehr straffällig werden, so daß sich an ihm das Wort von den Ersten, welche die Letzten werden, bewährt; aber völlig loskommen von Gott und letztlich verloren gehen kann er nicht mehr. Anders ist es, wenn es noch nicht zur wirklichen Bekehrung gekommen ist. Aus der vorbereitenden Gnade kann

*) So läugnet ja auch Johannes grade deßhalb von dem Wiedergeborenen, daß er sündige und sündigen könne, weil das σπέρμα θεοῦ (vgl. §. 773.) in ihm bleibe. 1. Joh. 3, 9.

der Mensch vollständig wieder herausfallen, weil durch sie noch kein wirklicher (guter und heiliger) Geist in ihm zu Stande kommt. Der Herausfall aus ihr ist aber, weil dabei immer noch irgend eine Bewußtlosigkeit und Unfreiheit mit unterläuft, kein wirklicher oder eigentlicher Abfall, und mithin auch nicht irreparabel. Da nun so ein Wiederherausfallen des Bekehrten aus dem Gnadenstande unmöglich ist, so zeigt sich die Erwählung als unwiderruflich. (Vgl. oben §. 761.)

Anm. 1. Wo sich der Schein eines Wiederabfalls Bekehrter zeigt, da ist entweder der Abfall kein wirklicher, d. h. totaler, oder die Bekehrung war keine wirkliche*). Der letztere Fall namentlich ist ein sehr häufiger, indem wir uns über die Bekehrung, unsere eigene und die Anderer, so leicht täuschen, und bloße Annäherungen an sie, überhaupt schon die bloße Erweckung für die wirkliche Bekehrung nehmen. Aber auch nach der ersteren Seite hin entsteht leicht der Schein eines solchen Wiederabfalls, nämlich bei langwierigem Wankendwerden des Gnadenstandes. Die Sünde wider den heiligen Geist ist keine Sünde des Bekehrten, sondern die Sünde der absoluten Unbekehrbarkeit.

Anm. 2. Gibt es überhaupt keinen wirklichen Wiederabfall des Bekehrten, so fällt damit ganz von selbst die Frage nach der Wiederbringbarkeit des von der Bekehrung abfällig gewordenen hinweg, über welche besonders aus Veranlassung von Hebr. 6, 4—9 so viel gestritten worden ist.

§. 791. Je weiter der Proceß der Wiedergeburt als Heiligung fortschreitet, desto mehr nimmt die Labilität ab, theils weil sein Fortschritt wesentlich zugleich eine fortschreitende Ausgleichung des Mißverhältnisses zwischen der geheiligten Entwickelung des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit ist, theils weil ja die Kraft der Frömmigkeit und der Tugend, überhaupt der sittlichen Normalität in demselben Verhältnisse wächst, in welchem das Quantum des heilig-guten Geistes zunimmt, und die Reaktion der Sünde in demselben

*) In dieser Ueberzeugung sehen wir uns auch durch die von der entgegengesetzten Annahme ausgehende Erörterung bei Hirscher, Christl. Moral, II., S. 602—605, nur bestärkt.

Verhältnisse nachläßt, in welchem das Quantum des unheilig-bösen geistartigen Seins abnimmt. Deßhalb wird auch die Entwickelung der Heiligung je länger desto stätiger, und der Gnadenstand je länger desto unerschütterlicher, so daß der Fortschritt der Heiligung wesentlich zugleich eine fortgehende Befestigung des Gnadenstandes ist. Aus demselben Grunde werden aber freilich auch die Sünden der Bekehrten, je weiter diese bereits in der Heiligung gefördert sind, desto schwerer, weil sie sich ja in demselben Verhältnisse immer entschiedener einem vollkommen bewußtvollen und selbstthätigen Nachgeben gegen den Reiz der Sünde annähern.

§. 792. Mit der Vollendung der Heiligung und somit auch der Wiedergeburt oder mit der Vollendung der heilig guten Vergeistigung des bekehrten Individuums ist seine Labilität schlechthin aufgehoben, und die unbedingte Befestigung seines Gnadenstandes eingetreten. Dahin kann es aber während der Dauer dieses sinnlichen Lebens bei Keinem kommen, weil bei Jedem der sündige Hang seiner materiellen Natur (physisch) einwohnen bleibt, und so immer wieder die Macht der Sünde auflodern läßt, und sich in die sittliche Entwickelung, ihre Normalität, d. h. genauer ihre auf die Normalität gerichtete Tendenz, störend, hemmend einmischt, somit aber den völligen Abschluß der Wiedergeburt vereitelt.

§. 793. Auch den Bekehrten findet also der naturnothwendig irgend einmal eintretende Moment seines sinnlichen Ablebens noch nicht in völliger Reife vor. Da aus dem eben dargelegten Grunde der Proceß seiner sittlichen Entwickelung bis dahin immer noch nicht zur vollen Normalität gelangen konnte, so kann seine Wiedergeburt auch in diesem Zeitpunkte noch nicht vollständig beendet, d. h. sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib noch nicht vollständig ausgereift sein. Nun ist aber ein wirklicher Naturorganismus die absolute Bedingung alles Lebens, und näher ein wirklicher beseelter Leib die Bedingung alles persönlichen Lebens. Die Persönlichkeit ist überall nur als das Resultat der Lebensfunktionen einer ihr Substrat bildenden Natur, und zwar einer zu absoluter Einheitlichkeit ihrer Elemente organisirten Natur, eines in sich vollendeten

Naturorganismus oder näher beseelten Leibes. Ihr Sein ist daher schlechthin bedingt durch das ihres beseelten Leibes und diesem specifisch homogen. Dieß gilt von der geistigen Persönlichkeit des menschlichen Individuums in ihrem Verhältnisse zu seinem geistigen beseelten Leibe eben so unbedingt wie von der bloß natürlichen Persönlichkeit desselben in ihrem Verhältnisse zu seinem materiellen oder sinnlichen beseelten Leibe. So lange also in dem Bekehrten der neue geistige »beseelte« Leib oder Naturorganismus noch nicht vollständig erwachsen ist, d. h. so lange er noch nicht in der Vollständigkeit seiner Elemente, d. i. hier Organe, und in der vollständigen Konstruktion derselben unter einander zu absoluter Einheit realisirt ist: so lange ist auch sein neues Sein aus der Wiedergeburt noch nicht vollständig ausgereift, so lange ist auch seine Persönlichkeit noch nicht zu wirklicher Intensität gediehen, und er seiner selbst noch nicht wahrhaft mächtig. Eines Zustandes eigentlichen, vollen Lebens unabhängig von seinem materiellen Naturorganismus ist auch er so noch nicht fähig, und scheidet er so beschaffen aus diesem materiellen Dasein, so kann er noch nicht unmittelbar in ein neues vollendet geistiges Leben hineingeboren werden. In diesem Zustande findet aber dem Obigen zufolge der Moment, in welchem der Proceß seines sinnlichen Ablebens eintritt, den Bekehrten unvermeidlich. Aus dem schon entwickelten Grunde ist in ihm einerseits die Ausscheidung des durch seine frühere sündige Entwickelung erzeugten bösen geistartigen Seins noch nicht vollständig vollzogen, und andererseits der durch seine neue fromme und gute Entwickelung erzeugte neue Geist theils durch die von ihrer materiell physischen Wurzel her sich stets wieder störend einmischende Sünde immer noch vielfach sündig verunreinigt, und also auch noch in irgend einem Maße an seiner absoluten Wirklichkeit verkürzt, theils noch nicht vollständig zu wirklicher, schlechthin durchgreifender Einheit seiner einzelnen Elemente unter sich konstruirt, d. h. noch nicht zu einem wirklichen beseelten Leibe des Geistes erbaut, sondern noch ein bloß embryonischer Geistorganismus: welche beiden Seiten wieder unter sich in wesentlichem Kausalzusammenhange stehen. Bei besonders weit geförderter Heiligung und Wiedergeburt können nun allerdings durch den Proceß des sinnlichen Sterbens selbst die so auch in dem Bekehrten noch zurückgebliebenen Abnormitäten und Defekte vollends

behoben werden, — es können dann, zumal wenn jener Proceß vermöge der eigenthümlichen äußeren sowohl als inneren Umstände, die ihn begleiten, ein tief in's Innerste hineingreifender Kampf ist (wie z. B. beim Märtyrerthum*) >oder bei schweren geistl. Anfechtungen<), *durch ihn selbst* in dem Bekehrten die letzten Residua des bösen und unheiligen geistartigen Seins in heilig-guten Geist umgearbeitet und so aufgehoben werden, womit sich dann zugleich der Ausbau seines heilig-guten geistigen Naturorganismus vollends vollbringt. Allein dergleichen Fälle können, da sie eine besonders weit geförderte Wiedergeburt voraussetzen, eben nur Ausnahmen von der gewöhnlichen Ordnung sein. Die allgemeine Regel ist, daß auch der Bekehrte noch nicht im Zustand *völliger* geistiger Reife aus dem sinnlichen Leben scheidet, und also mit seinem Ableben nicht schon unmittelbar seine Auferstehung koincidirt. Aber gerade dieses sein Ableben ist die Bedingung seiner völligen Ausreifung.

Anm. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß es auch dem am meisten geförderten Gläubigen immer noch in irgend einem Maße an der *völligen* inneren Harmonie und Einheit seines sittlichen Seins fehlt, und Keiner *völlig* frei ist von allen Inkonsequenzen seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit.

§. 794.**) Jene vereinzelten Ausnahmen abgerechnet muß also auch der Bekehrte nach seinem Ableben *zunächst* in den embryonischen Zustand des Todtenreiches (s. §. 471.) eintreten. In diesem aber findet er sofort die Bedingungen, unter denen seine Ausreifung sich vollends vollenden kann. Denn nun ist er außer Kontakt gesetzt mit dem bis dahin noch immer in ihm, nämlich in seiner materiellen Natur, fortwuchernden Princip des Hanges zur Sünde, nachdem der sinnliche beseelte Leib von ihm abgestreift ist. Zu neuem Sündigen gibt es jetzt für ihn keine Sollicitation mehr in einer Welt, die selbst nur eine schattenhafte ist, und deren materielle Elemente auf ihn

---

*) Man denke hierbei an die Vorstellung der alten Kirche von den eigenthümlichen Wirkungen des Märtyrertodes.

**) >Vgl. *Schelling*, S. W., II., 4, S. 210 f. *Mehring*, Religionsphilos., S. 541 f. *Thiersch*, Kath. und Prot., II., S. 191.<

wenigstens keinen irgend bedeutenderen Reiz mehr ausüben können, da das bisherige Medium der reizenden Einwirkung der sinnlichen Außenwelt auf ihn, sein grobmaterieller Naturorganismus, hinweggefallen ist, das an seiner geistigen Natur noch zurückgebliebene feine materielle Element aber sich im Zustande wenigstens relativer Nichtorganisation befindet. Die Möglichkeit eines eigentlich wirksamen Handelns ist für ihn hier im Hades freilich nicht »wahrhaft« vorhanden, weil er ja noch eines fertigen Organismus (beseelten Leibes) entbehrt, also eines Werkzeuges, um nach außenhin zu wirken, und auch der Verkehr mit anderen menschlichen Einzelwesen ist ihm aus ebendemselben Grunde versagt, — nämlich beides eben nur in dem Maße, in welchem die Organisation seiner neuen geistigen Natur noch zurück ist. So ist er denn bestimmt auf sich selbst gewiesen. Dieß grade ist jetzt seine Aufgabe, durch tiefe Einkehr in sich selbst, durch stille, ungestörte Selbstbesinnung*) das Gewirre der in einander verschlungenen Fäden der mannichfaltigen Elemente seines »inneren sittlichen« **) Seins, welches er aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüber genommen hat, mehr und mehr wieder aufzulösen, und durch die Bearbeitung eben dieses seines eigenen »sittlichen« ***) Seins die harmonische Einheit desselben, d. h. dann näher die Vollendung und Reife seines geistigen beseelten Leibes, und somit auch den Abschluß seiner Wiedergeburt allmälig herbei zu führen. Es beruht hierbei alles auf der völligen Ausscheidung aller noch materiellen, wenn gleich noch so fein materiellen, Elemente aus seinem Sein (d. h. näher aus seiner Natur), um so dieses zu einem im vollen Sinne wirklich (und ebendamit auch rein) geistigen zu potenziren, und, was der Sache nach hiermit zusammenfällt, auf der völligen Aussonderung aller Elemente unheilig-bösen geistartigen Seins, die in ihm seinem heilig-guten Geiste noch beigemischt sind. Was an seinem Sein (näher an seiner Natur) noch irgend Materie ist, vollends als Geist zu setzen vermöge des nach innen hinein gerichteten sittlichen

*) »Vgl. Martensen, Dogm., S. 514 f. 517. Fichte, Anthropol., S. 347 f. 363 f.«

**) 1. A.: geistigen

***) 1. A.: geistigen.

Processes, und so dasselbe von jeder ihm noch anhaftenden materiellen Schlacke, hiermit aber auch von allen vergänglichen Elementen*), vollständig zu reinigen: das ist die Arbeit, die den unvollendet abgelebten Bekehrten im Hades beschäftigt. Auf eine ihm äußere Materie ein (normales) individuelles Bilden zu richten, und sie vergeistigt sich zu assimiliren, vermag er dort nicht, weil ihm nach dem Zerfall seines materiellen Naturorganismus die dazu unumgänglichen Vermittelungen und Bedingungen fehlen, und von dieser Seite her kann er sich also nicht weiter geistig bereichern; wohl aber kann und soll er in diesem Uebergangszustande die an ihm selbst (näher an seiner Natur) noch unvergeistigt zurückgebliebene (wenn gleich noch so sehr sublimirte) Materie vollends in normaler Weise seiner Persönlichkeit als wirklich geistiges Organ zueignen, d. h. normal aneignen (assimiliren). Auch dieß Werk, in welchem er die letzte Hand an das Produkt seines sittlichen Lebens anlegt, vollbringt er natürlich nicht aus seinem eigenen sittlichen Vermögen als solchem, sondern kraft der göttlichen Gnade des Erlösers oder näher kraft des „heiligen Geistes", mit welchem jener ihm auch im Todtenreich einwohnt und nahe ist; und wahrscheinlich wird er dabei auch noch durch den mitwirkenden Einfluß der bereits vollendeten Geistwesen, mit denen er nach der Ablegung der groben Materialität in nähere Berührung gebracht ist, unterstützt. Auch dieses letzte Stadium der Heiligung, in welches die eigentlichen Geburtswehen der Ausgeburt des neuen geistigen Menschen fallen, kann nicht ohne tiefen Schmerz verlaufen, der auch ein zugleich sinnlicher sein muß, in demselben Maße, in welchem der Natur des Abgeschiedenen noch materielle (sinnliche) Elemente anhaften. Je mehr es jetzt grade darauf ankommt, auch die verborgensten Tiefen des sittlichen Seins des Individuums noch vollends von allen versteckten Resten der Sünde auszureinigen, desto schneidender muß jener Schmerz sein. Bei diesem Processe können immerhin noch mancherlei Oscillationen vorkommen**); was aber das Resultat desselben angeht, so ist allerdings das Quantum des (schlechthin)

---

*) Oder mit Marc. 9, 49 zu reden: von allem, was der Fäulniß unterliegt.

**) Vgl. Romang, Nat. Religionslehre, S. 605.

wirklichen und heilig-guten Geistes, der durch denselben letztlich erwirkt wird, da, wie oben bemerkt wurde, im Hades ein Aneignen einer äußeren Materie nicht stattfinden kann, durch die Masse der Elemente des »sittlichen« Seins bestimmt, welche der Abgeschiedene dorthin mitbringt, und somit ein genau beschränktes. Mehr kann der vollendete abgelebte Bekehrte im Todtenreich nicht aus sich machen, der Quantität nach, als er in dem sinnlichen Leben als sein Eigenthum eingesammelt hat; aber etwas Besseres, der Qualität nach, kann er aus sich machen, und durch eine durchgeführte organische Anordnung seines Eigenthums kann er dieses für sich in höherem Grade nutzbar und werthvoll machen. Jemehr er so von seinem geistigen Naturorganismus vollends alle ihm noch anhangenden materiellen Elemente ausscheidet, desto mehr wird derselbe volles Licht, ein Lichtleib. (Vgl. §. 458.) In demselben Verhältniß nun, in welchem auf dem angegebenen Wege sein geistiger beseelter Leib sich nach und nach in seiner Vollständigkeit konsolidirt, ergibt sich für ihn auch wieder die Möglichkeit einer Wirksamkeit nach außenhin, und also auch eines Verkehrs mit anderen Abgeschiedenen im Hades und überhaupt einer freieren Lebensbewegung und Lebensentfaltung, und so wird sein Loos schon im Todtenreich je länger desto mehr ein befriedigendes und erfreuendes. Der Moment aber, da sein geistiger beseelter Leib vollständig organisirt, also seine Wiedergeburt vollständig beendet ist, ist zugleich der Moment seiner vollständigen Wiederbelebung und seiner Ausgeburt und Befreiung aus dem Todtenreich, d. h. seiner Auferstehung. Besitzt er wirklich einen wirklichen und wirklich geistigen beseelten Leib, so lebt er nun auch wirklich geistig, und ist zur Existenz unter schlechthin immateriellen Bedingungen qualifizirt, und die Schranken des Hades sind somit für ihn, den reinen Geist, von selbst gefallen. Jeder feiert seine Auferstehung unmittelbar in dem Augenblick der wirklichen Vollendung seiner Wiedergeburt.

Anm. Die Auferstehung ist also nicht eine Wiedervereinigung der Persönlichkeit mit ihrem Naturorganismus oder, wie man ungenau zu sagen pflegt, der Seele mit dem Leibe. Vgl. in dieser Beziehung auch Off. 20, 4—6. Die „Auferstehung der Gerechten" ist eine kontinuirliche, nicht eine absolut simultane. Sie braucht daher

auch nicht auf die Wiederkunft des Erlösers zu warten, wiewohl sie allerdings bei Vielen bis auf diesen Zeitpunkt ausgesetzt bleiben kann. Vgl. oben §. 587. 593.

§. 795. Mit seiner Auferstehung tritt der vollendete Bekehrte *unmittelbar* in die wirkliche »himmlische« *Seligkeit* (wie in die wirkliche Unvergänglichkeit) ein, weil in die *volle* Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser, dem er forthin in seiner kosmischen Wirksamkeit als von ihm vollständig erfülltes Werkzeug dient, womit er dann unmittelbar zugleich auch in die ungehemmte Gemeinschaft mit allen schon vollendeten Erlösten und überhaupt mit der gesammten seligen Geisterwelt eingegangen ist. Eines Zuwachses ist seine Seligkeit aber allerdings noch fähig, zunächst sofern noch weitere und herrlichere Entwickelungen des Reiches des Erlösers noch erst in der Zukunft bevorstehen, und die Vollendung desselben noch nicht angebrochen ist, sodann aber auch sofern ja überhaupt die Seligkeit der Vollendeten ihrem Begriffe zufolge als eine endlos wachsende gedacht werden muß. (S. oben §. 458.)

§. 796. Denjenigen, welche *unbekehrt*, »beziehungsweise unerweckt,« aus dem sinnlichen Leben abscheiden, bleibt auch im Todtenreich zunächst noch die *Möglichkeit* offen, sich dem Heile der Erlösung zuzuwenden, dessen Kenntniß sie theils dahin mitnehmen, theils dort vorfinden. Die Gnadenwirksamkeit Gottes durch den Erlöser waltet auch in diesem Reiche der Schatten und der Unentschiedenheit noch. Auch tritt hier für den ungläubig Unbekehrten unvermeidlich eine durchgreifende Enttäuschung ein, und die auch hierhin dringende Kunde von der immer herrlicheren Entwickelung des Reiches des Erlösers auf Erden und von seinen Siegen ist wohl geeignet, auch den am meisten verblendeten nüchtern zu machen. Ergreift nun das unbekehrt abgelebte Individuum jetzt das ihm so unter den einladendsten Bedingungen von Neuem angebotene Heil der Erlösung wirklich mit Ernst: so muß es zur vollen Aneignung desselben auch im Hades ganz denselben religiös-sittlichen Proceß durchlaufen, den wir bereits kennen gelernt haben. Er muß natürlich bei ihm ein höchst langwieriger sein, bei der entsetzlichen Verwirrung und Verderbniß der Verhältnisse seines

sittlichen Seins (d. h. näher seiner Natur), welche der Unbekehrte und vollends der auch nicht einmal Erweckte aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüberbringt. Durch Gottes Gnade jedoch, vielleicht unter der Mitwirkung der schon weiter geförderten Mitbewohner des Mittelortes, muß das schwierige Werk, wenn anders von Seiten des Menschen ernstlich darauf eingegangen wird, endlich doch vollständig gelingen. Auch muß der Verlauf dieser Bekehrung und Wiedergeburt in der letzten Stunde ein höchst schmerzlicher sein, und er kann nicht ohne scharfe, auch sinnlich wehethuende Mittel von statten gehen, wahrscheinlich wohl auch nicht ohne eine negative Einwirkung des geistigen Lichtes der schon vollendeten Geisterwelt (s. oben §. 458.), d. i. nicht ohne ein die Materie verzehrendes Feuer*) (s. oben §. 596.). Auch im besten Falle wird indeß das Resultat der Bekehrung im Todtenreich, d. h. das durch ihren Proceß noch erwirkte heilig-gute geistige Sein des Individuums, weit zurückbleiben hinter dem vollendeten Zustande derer, die sich schon während dieses sinnlichen Lebens, und zwar nicht etwa erst auf dem Sterbebette, zu dem Erlöser bekehrten. Denn während diese von ihrer Bekehrung ab aus dem weiten Gesammtumfange der äußeren materiellen Natur, soweit sie zu ihr in Relation standen, vermöge der sittlichen Zueignung derselben an ihre Persönlichkeit, eine reiche Fülle geistigen Seins als ihr Eigenthum einsammeln konnten, sind die sich erst nach ihrem Ableben Bekehrenden auf das Quantum von realen Elementen beschränkt, welches sie als ihr (individuelles) Eigenthum aus jenem früheren Leben mitgebracht haben, und können sich nur insoweit, als diese vorreichen, noch ein heilig-gutes geistiges Eigenthum herausarbeiten.

Anm. Das hier zuletzt Gesagte gilt natürlich auch von der Bekehrung in articulo mortis und relative überhaupt von den späten Bekehrungen.

§. 797. Die Möglichkeit einer Bekehrung im Hades steht also allerdings noch offen, aber eben auch nicht mehr als die bloße Möglichkeit; eine Nothwendigkeit der Bekehrung tritt auch hier für

---

*) Marc. 9, 49.

Keinen ein,*) sondern ob jene Möglichkeit zur Wirklichkeit wird oder nicht, das ist in letzter Beziehung in die eigene Selbstbestimmung eines jeden gelegt. Das unbekehrte Individuum kann auch nach seinem sinnlichen Ableben noch seine Abkehr von Gott und der sittlichen Normalität beharrlich, und zwar endbeharrlich fortbehaupten. Welches in diesem Fall die weitere Wendung seiner Entwickelung und sein Loos ist, wurde bereits oben §. 471. und 596. erörtert.

*) >Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 509 f.<

Dritter Theil.

Die Pflichtenlehre.

Erste Abtheilung.

Der Begriff der Pflicht.

§. 798. Allerdings führt schon die ganz abstrakte Betrachtung des Sittlichen auf den Begriff der Pflicht (§. 91.). Denn wenn auch immerhin auf der einen Seite der Begriff des sittlich hervorzubringenden Produktes, d. h. des sittlichen Gutes, gegeben ist, und auf der anderen Seite die zur Produktion dieses letzteren specifisch geeignete sittliche Kraft, d. h. die menschliche Tugend, so wird ja, um die Realisirung der vollendeten sittlichen Welt zu begreifen, überdieß immer noch die Kenntniß auch der Formel erfordert, welche die specifisch taugliche sittliche Kraft bei ihrem sittlichen Produciren als das Gesetz desselben einzuhalten hat, um wirklich das durch den Begriff des Sittlichen geforderte sittliche Produkt (d. i. das höchste sittliche Gut), und kein anderes, zu erzeugen. Deßhalb nämlich, weil die sittliche Kraft eben eine sittliche ist, d. h. eine aus eigener Selbstbestimmung wirkende, nicht eine nach einer ihr selbst immanenten absoluten Nothwendigkeit wirkende Naturkraft. Bevor die wissenschaftliche Konstruktion des Sittlichen ihr Geschäft beendet hat, muß also auch noch jene Formel in strengen Begriffen aufgestellt werden, welche die specifisch richtige Weise oder Form des sittlichen Producirens (nämlich des tugendhaften sittlichen Subjektes) bestimmt. Der Begriff, der dieser Formel schlechthin entsprechenden Form des sittlichen Producirens, d. h. des Handelns, ist nun aber eben der Begriff der Pflicht. Allein näher angesehen, stellt sich die Sache doch anders. Setzt man nämlich die absolute Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit (als Ganzes und in allen ihren

Einzelwesen) voraus, so zeigt sich bei der Untersuchung des sittlichen Processes in concreto die Frage nach der Pflicht, so entschieden sie sich auch bei der rein logischen Betrachtung aufdringt, als völlig überflüssig. Denn in dem Begriffe der Tugend selbst liegt es ja bereits ausdrücklich mit, daß das tugendhafte Individuum in einem stätig verlaufenden Processe durchaus normaler Selbstbestimmung begriffen ist, da sie wesentlich eben in der normalen und damit unmittelbar zugleich auch stätigen sittlichen Entwickelung des Individuums (§. 605. 606.) so wie in der Habitualität der sittlichen Normalität in dem Individuum (§. 623.) besteht. Da die Tugend ihrem Begriffe selbst zufolge Beides ist, tugendhafte Gesinnung und tugendhafte Fertigkeit (§. 622 ff.), und zwar in ihrer stätig sich immer vollständiger vollziehenden Einheit (§. 628.), so bestimmt sich das tugendhafte Individuum eben vermöge seiner Tugend schon rein aus sich selbst heraus oder mit innerer sittlicher Nothwendigkeit in allem seinem Handeln auf völlig normale Weise, ohne daß es der Dazwischenkunft einer maßgebenden Formel bedürfte. „Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben" (1 Tim. 1, 9)*). Wäre also die Entwickelung der sittlichen Welt die normale, und mithin jedes menschliche Einzelwesen ein im vollen Sinne des Wortes tugendhaftes, so bedürfte es dessen gar nicht, daß eine bestimmte Weise des Handelns ausdrücklich als die allein zum Ziele führende vorgezeichnet würde, und der Gedanke der Pflicht entstände sogar nicht erst. In diesem Falle würde jeder Einzelne ganz von selbst in jedem Augenblicke den diesem eigenthümlich angemessenen sittlichen Akt vollbringen. Denn da die wirkliche Tugend das richtig bestimmte Selbstbewußtsein und die richtig bestimmte Selbstthätigkeit involvirt, so ist ihrem Begriffe zufolge in jedem tugendhaften sittlichen Momente eo ipso mitgesetzt einerseits das klare und sichere Bewußtsein um die für denselben geltende Formel des Handelns oder (was damit durchaus gleichbedeutend ist) um die für ihn sich stellende sittliche Aufgabe und andererseits die schwankungslos, vollkräftig und wirksam auf die Vollführung dieser Aufgabe gerichtete Selbstthätigkeit (Willensthätigkeit)**). Und da so jeder Einzelne in

*) Vgl. Marheineke, Syst. der theol. Moral, S. 80 f. 185. 294—296.

**) Vgl. Schleiermacher, Vers. über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes (S. W., Abtheilung III., B. 2.), S. 386—389.

jedem Augenblicke das wahrhaft angemessene individuelle sittliche Werk vollbrächte, so wäre hiermit unmittelbar auch schon das vollständige Zusammenwirken des individuellen Handelns Aller zur Realisirung des sittlichen Zweckes in seiner Totalität oder zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe gegeben*). Anders stellen sich aber die Dinge im Falle der Abnormität der sittlichen Entwickelung, also in demjenigen Falle, den wir nunmehr (vgl. oben §. 91., Anm. 1.) als den allein zu setzenden kennen. In ihm entsteht uns auch bei der Betrachtung der Sache in concreto durchaus unvermeidlich die Frage nach der Pflicht. Denn wenn anders auch auf dieser Basis die sittliche Aufgabe verfolgt werden soll, so darf das Handeln der sittlichen Subjekte nicht sich selbst und seinem eigenen Impulse allein überlassen bleiben. Dem sündigen Individuum gebricht, weil in ihm beide, sein Selbstbewußtsein und seine Selbstthätigkeit alterirt sind (§. 461.), in jedem sittlichen Momente wie die richtige Einsicht in die demselben sich stellende sittliche Aufgabe so auch die sichere und vollkräftig wirksame Richtung auf die Vollbringung der in seinem Selbstbewußtsein sich ihm gerade darstellenden sittlichen Aufgabe. Sich selbst anheimgegeben kann mithin das verirrte und verwilderte sittliche Vermögen der Einzelnen sie ihrer individuellen sittlichen Bestimmung nicht mehr zuführen; damit ist dann aber auch ein erfolgreiches Zusammenwirken dieser Einzelnen zur Erreichung des sittlichen Gesammtzweckes (des universellen sittlichen Zweckes) von selbst unmöglich geworden. In dem jetzt angenommenen Falle muß schlechterdings, wenn nicht jeder weitere Schritt der sittlichen Entwickelung zugleich eine weitere Steigerung der sittlichen Verwickelung und eine weitere Entfernung von dem angestrebten Ziele sein soll, das menschliche Handeln einer es regelnden Macht unterworfen, die Selbstbestimmung Aller durch eine für sie maßgebende Regel gebunden werden. Diese Regel nun ist das Gesetz, und die durch sie dem Handeln vorgeschriebene Bestimmtheit (Weise) die Pflicht, welche folglich allemal die Unvollkommenheit nicht nur sondern den relativen Defekt der Tugend und das relative Vorhandensein der Untugend voraussetzt.

---

*) Die Engel und die Seligen wissen nichts von Pflichten. Vgl. Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 244.

Das Gesetz muß, wenn es unter diesen Umständen seiner Bestimmung entsprechen soll, angeben, nach welcher Formel das außerhalb der rechten Bahn der sittlichen Entwickelung befindliche menschliche Individuum bei seinem Handeln zu Werke gehen soll, um einerseits sein eigenes, individuelles sittliches Ziel erreichen und andererseits zur doch noch zu Stande zu bringenden Erreichung des sittlichen Gesammtzieles des menschlichen Geschlechtes erfolgreich mitwirken zu können. Es hat also die Einzelnen über den Plan ihres Handelns, Jeden mit sich selbst und Alle unter einander, zum Behufe ihres glücklichen Zusammenwirkens, zu verständigen*). Indem es ihnen einen derartigen Plan vorzeichnet, der zugleich und in Einem auf die Realisirung aller individuellen sittlichen Zwecke ebensowohl als des universellen sittlichen Zweckes berechnet ist, legt es ihnen Pflichten auf. Allein was so bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung in der That eine unabweisliche Forderung ist, das ist zugleich, wie die Dinge bei ihr *für sich allein* stehen, unerfüllbar. In dem natürlich sündigen Menschen ist das sittliche Vermögen der ihm gestellten sittlichen Aufgabe *wesentlich inadäquat*, und es ist deßhalb rein unmöglich, eine Formel ausfindig zu machen, nach der er dasjenige zu vollbringen vermöchte, was wesentlich über sein Vermögen hinausgeht. Nur soviel ist in dieser Beziehung möglich, eine Formel zu ermitteln, kraft deren Beobachtung dem immer furchtbareren Ueberhandnehmen des sich aus sich selbst heraus gewaltsam entwickelnden natürlichen sittlichen Verderbens gewisse Schranken, wenigstens vorübergehend, gesetzt werden können, und die Entwickelung dieses Verderbens in ihrem sich immer mehr beschleunigenden Verlaufe einigermaßen aufgehalten werden kann. Weiter reicht die Macht eines in dem fraglichen Falle aufstellbaren Gesetzes für sich allein nicht, und deßhalb entspricht ein solches Gesetz auch seinem eigenen Begriffe (als Gesetz) durchaus nicht. Anders stellt es sich jedoch, sofern *eine Erlösung* gegeben ist, also im Christenthum. Durch die Erlösung wird die abnorme sittliche Entwickelung in der Weise eines geschichtlichen Processes, also allmälig, in die Normalität hinüber geführt, in dem Einzelnen und in dem Ganzen des Geschlechtes. Auf ihrer Basis ist somit des natürlichen Sündenverderbens

*) Vgl. *Schleiermacher*, a. a. O., S. 389 f.

und der aktuellen Sündigkeit der Menschheit ungeachtet die Lösung der sittlichen Aufgabe (nach ihren beiden Seiten) wirklich zur Möglichkeit geworden. Aber *von selbst*, d. h. rein aus der eigenen Lebensentwickelung der sich selbst überlassenen einzelnen Erlösten für sich selbst allein heraus, macht sie sich auch so nicht. Denn während des Processes der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung befinden sich alle von ihr ergriffenen sinnlich lebenden menschlichen Einzelwesen noch nicht im *wirklich* normalen sittlichen Zustande, sondern nur erst im Processe der allmäligen Annäherung an denselben. »*Vollständig*«*) tugendhaft ist immer noch kein einziges. Ihrer eigenen freien Bewegung von sich selbst aus überlassen, können mithin auch sie noch nicht auf »vollständig«**) tugendhafte, d. h. für den sittlichen Zweck wahrhaft und vollständig geeignete Weise handeln, also nicht so, daß wirklich die Ausführung der sittlichen Aufgabe, nach welcher von ihren beiden Seiten auch immer, der Erfolg davon sein könnte. Das zur Vollbringung dieser Aufgabe — nämlich mittelst der Rückgängigmachung der alten oder natürlichen abnormen Entwickelung der Menschheit und einer damit zusammenfallenden neuen normalen — erforderliche sittliche Vermögen ist zwar jetzt *in der* (erlösten, d. h. christlichen) *sittlichen Welt überhaupt* allerdings *vollständig* vorhanden, aber keineswegs auch schon *in den einzelnen Erlösten selbst*. Primitiv wohnt es ja nur dem Erlöser ein, und sobald dieser sich schlechthin vollbereitet hat, so ist nun die weitere Aufgabe eben die, daß dieses neue sittliche Vermögen aus ihm vollständig auch in die Menschheit selbst in ihren einzelnen Gliedern übergehe. Diese Transfusion aber, weil sie auf *sittlichem* Wege erfolgen muß, kann nur ganz allmälig geschehen, und vollständig kommt sie nicht früher zu Stande als mit der absoluten Vollendung der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung oder der Realisation der sittlichen Aufgabe selbst in der erlösten Menschheit. Bis dahin ist jeder Einzelne noch nicht ein bereits vollständig Erlöster, sondern nur erst ein in der Erlösung (im Erlöstwerden) begriffener; als solcher aber ist er aus sich selbst allein zu einem Handeln, welches die abnorme sittliche Entwickelung auf stätige Weise in die normale hinüber-

*) 1. A.: Wirklich.

**) 1. A.: wirklich.

führe, nur relativ fähig, d. h. er ist zu ihm relativ unfähig. So weit er nun noch, weil noch nicht thatsächlich erlöst, hierzu unfähig ist, eben soweit kann er, wenn das durch die Erlösung erreichbar gewordene Ziel wirklich erreicht werden soll, in Ansehung seines Handelns nicht sich selbst überlassen bleiben. Sich selbst überlassen müßte er auch jetzt immer wieder von Neuem in die Irre gerathen. Soll die Erlösung wirklich gelingen, so kommt es also darauf an, daß eine Formel für das Handeln der im Erlöstwerden begriffenen Individuen aufgefunden werde, mittelst deren Befolgung die Hinüberführung der abnormen natürlichen sittlichen Entwickelung kraft der Erlösung, d. i. näher kraft der göttlichen Gnade (§. 745.) in die Normalität auf schlechthin stätige Weise mit Sicherheit erfolgen muß, die des Einzelnen sowohl als die der Gemeinschaft, — also ein diesem Zweck genau entsprechendes Gesetz für die in der Erlösung begriffenen, unter dessen Leitung sie von ihrem Eintritte in den geschichtlichen Bereich der Erlösung an bei ihrer weiteren sittlichen Entwickelung den richtigen und graden Weg zum Ziele der vollendeten faktischen Realisation der Erlösung, ihrer eigenen und der des Ganzen der Menschheit, sicher einhalten können. Auffindbar muß eine solche Formel oder ein solches Gesetz schlechterdings sein, weil ja in der (objektiven) Erlösung potentia die zur wirklichen Herstellung*) der sittlichen Normalität zureichende Kausalität gegeben ist (§. 553. 554. 556.). (Ohne dieß wäre die Erlösung eben gar nicht wirklich Erlösung.) Aber freilich keiner von den noch im Erlöstwerden Begriffenen kann aus sich selbst allein diese Formel oder dieses Gesetz auffinden; denn dieß könnte ja doch nur vermöge eines schlechthin normalen Aktes des Selbstbewußtseins geschehen, ein solcher ist aber in dem noch nicht vollständig Erlösten durch seinen eigenen Begriff als unmöglich ausgeschlossen**). Auffinden kann dieß Gesetz nur der, welcher selbst das Princip der Erlösung ist, nur der Erlöser selbst. Ja es gehört dieß wesentlich mit zum Begriffe des Erlösers, daß er den in das Reich seiner Erlösung Eintretenden ein solches Gesetz zu geben vermöge. Zugleich liegt es aber auch mit in dem Begriffe der Erlösung, daß

*) In dem oben zu §. 746. angegebenen Sinne. Und so überall.

**) Vgl. die schöne Stelle Tholuck's, Stunden chr. Andacht, S. 62 f.

mittelst ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung und im Verlaufe derselben das von dem Erlöser gestellte Gesetz je länger desto vollständiger als Gesetz wieder aufgehoben wird, als überflüssig geworden. Denn in demselben Maße, in welchem die in die Erlösung Eingetretenen immer vollständiger thatsächlich Erlöste werden, können sie auch in Ansehung ihres Handelns immer mehr ihrer eigenen Selbstbestimmung allein überlassen werden, und indem das Gesetz so immer mehr ihre eigene sittliche Natur wird, hört es auch immer mehr auf, für sie als Gesetz da zu sein*). Für den durch die Erlösung schlechthin normalisirten Menschen — als Individuum und als Menschheit — wird es kein Gesetz mehr geben, und mithin auch keine Pflichten und keine Pflichtenlehre mehr. Die Tendenz dieser letzteren geht deßhalb eben dahin, sich selbst allmälig überflüssig zu machen. Es ist ihre bestimmte Aufgabe, solche Formeln aufzustellen, vermöge deren Anwendung das stätige successive Verschwinden des Pflichtverhältnisses aus der (erlösten oder christlichen) sittlichen Welt sicher angebahnt werde.

§. 799. Hiernach ist derjenige Begriff, welchen der der Pflicht zu seiner unmittelbaren Voraussetzung hat, der des Gesetzes und zwar des Sittengesetzes. Dieser Ausdruck aber läßt einen weiteren und einen engeren Sinn zu. Im weiteren Sinne gibt es ein Gesetz, auch abgesehen von dem In der Welt sein der Sünde, im engeren Sinne nur unter der Voraussetzung desselben, und zwar im Zusammensein mit einer Erlösung.

Anm. „Von dem Begriffe der Pflicht ergibt sich aus allen Erklärungen, welche einigen Bestand haben, daß er das Sittliche bezeichnet in Beziehung auf das Gesetz.“ Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 128. (S. W., Abth. III., B. 1.)

§. 800. Das Sittengesetz im weiteren Sinne kennen wir bereits. S. oben §. 97. Wenn nämlich im Begriffe der persönlichen Kreatur wesentlich die Macht der Selbstbestimmung liegt (§. 86.), und zwar in ihrer primitiven Form als Vermögen der Willkür, so gibt es doch für diese ihre Selbstbestimmung schon von

*) Vgl. 1 Tim. 1, 9. Gal. 3, 22—4, 7.

vorn herein eine durch ihren Begriff selbst ihr gesetzte Regel, an welche ihre Willkür zwar keineswegs durch Zwang gebunden, auf die sie aber ausdrücklich gewiesen ist. Es gibt schon von vorn herein für die Selbstbestimmung des Menschen eine allein angemessene Ordnung, welche ihm mit einem Soll entgegentritt in seinem Selbstbewußtsein, so daß es durchaus nicht gleichgültig ist, wie er sich selbst bestimmt, und es für ihn schon ursprünglich feststeht, wie er sich selbst zu bestimmen hat. Die Regel für seine Selbstbestimmung ist ihm nämlich unmittelbar in seiner Persönlichkeit selbst gegeben, in dem Begriffe dieser oder, da eben die Persönlichkeit die ihm specifische und charakteristische Bestimmtheit ist, in seinem eigenen Begriffe. Diesem Begriffe gemäß soll er in seinem Verhältnisse zur materiellen Natur in jedem sittlichen Momente diese schlechthin bestimmen durch seine Persönlichkeit (und eben hiermit wirklich sich selbst bestimmen, s. §. 97.), nie aber in seiner Persönlichkeit sich durch die materielle Natur bestimmen lassen, oder sich selbst in seiner Persönlichkeit der materiellen Natur gemäß, also mehr oder minder unpersönlich, bestimmen. Der ursprüngliche Kanon lautet demnach: Handle in jedem Moment schlechthin selbstbewußt und schlechthin selbstthätig, und zwar (was sich vermöge des beidemal hinzugesetzten „schlechthin" von selbst versteht) beides in Einem, mit dem vollen Maße der bereits in dir entwickelten Intensität der Persönlichkeit. Diese ursprünglich mit dem menschlichen Geschöpfe selbst unmittelbar gegebene Regel für sein Handeln nun kann man im weiteren Sinne allerdings das Sittengesetz nennen. Indeß ist diese Terminologie doch insofern bedenklich, als auf dem ethischen Gebiete dem Ausdrucke Gesetz immer die Vorstellung von einer wenigstens mit von außen herkommenden Zumuthung und Nöthigung (nicht Zwang) anhängt, die Regel aber, um die es sich hier handelt, grade nur die eigenste reine Natur des menschlichen Wesens selbst ist, nur die Forderung der Vernunft und der Freiheit selbst, beide in ihrer Einheit genommen, in ihm. Weßhalb wir uns denn lieber des Namens sittliche Norm für diese Regel bedient haben. Dieses Sittengesetz im weiteren Sinne ist zufolge der unveräußerlichen inneren Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Frömmigkeit wesentlich zugleich religiöse Norm, ja eben nur vermöge des nothwendigen Verhältnisses des persönlichen Geschöpfes zu Gott erhält

es sein volles Licht*). Es ist seinem Begriffe nach schlechthin unwandelbar. Ein natürliches kann es, wenn man genau und unmißverständlich reden will, nicht genannt werden; denn weit gefehlt, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustande es unmittelbar erkennen sollte, wird vielmehr das reine und volle Bewußtsein um dasselbe durch seine natürliche Sündigkeit ihrem Begriffe selbst zufolge gradezu ausgeschlossen**). Grade erst durch die Erlösung kommt es im Menschen wahrhaft in Kraft. Aber auch sofern wir kraft der göttlichen Gnade dasselbe richtig erkennen, erkennen wir es doch eben hiermit zugleich als ein solches, das für uns nicht wirklich Gesetz ist. Theils nämlich reicht es für uns gar nicht aus als Norm für die sittliche Selbstbestimmung, indem es sich auf ganz andere Verhältnisse des sittlichen Daseins, auf eine ganz andere sittliche Welt bezieht als die uns faktisch gegebenen, und ein ganz anderes sittliches Subjekt voraussetzt als wir faktisch sind, — theils bindet es auch uns gar nicht unmittelbar, indem wir vermöge unseres natürlichen Sündenverderbens ihm wahrhaft zu entsprechen schlechthin außer Stande sind. Eben deßhalb ist es auch nicht dieses Sittengesetz, woraus die Pflichtenlehre sich entwickelt. Für sie hat es vielmehr nur die Dignität eines höchsten regulativen Kanons.

Anm. 1. Bekanntlich sucht Schleiermacher in der Abhandlung „Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" den Satz durchzuführen, daß das Sittengesetz nicht dem Naturgesetze entgegen zu setzen sei, sondern „sich uns durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen entwickele." ***) Un-

*) Ueber die Schwierigkeiten, welche bei der Reflexion über das Wesen dieses Sittengesetzes sich hervordrängen, s. Schleiermacher, Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (S. W., Abth. III., B. 2.), S. 401—405. Das Subjekt zu dem in dem Sollen liegenden Imperativ, welches Schl. hier vermißt, ist das eigene Wesen des Menschen, die in irgend einem Maße in Jedem wirksam werdende Idee des menschlichen Geschöpfes in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit, und in letzter Beziehung der Schöpfer selbst, Gott.

**) Damit steht auch Röm. 2, 14. 15 nicht im Widerspruch.

***) Ganz ähnlich klingende, aber freilich durchaus anders gemeinte Aeußerungen finden sich auch bei Beck, Die christl. Lehr-Wissenschaft nach den bibl. Urkunden, I., S. 136 f.

geachtet nun dieser Satz, so wie er von ihm gemeint ist, namentlich im Gegensatze gegen die gangbare Angabe, daß das Naturgesetz und das Sittengesetz sich so von einander unterscheiden, daß jenes ein **Müssen** mit sich führe, dieses ein bloßes **Sollen**, nicht gut geheißen werden kann, so liegt doch in ihm auch eine sehr richtige Einsicht. Allerdings sind beide Gesetze nur verschiedene Formen der Einen und selbigen Grundtendenz, welche durch alle Reiche der materiellen Schöpfung hindurchgeht, der Richtung auf die Aufhebung der Materie an der Kreatur. Eben hierauf hin, an der Natur die Materialität mehr und mehr aufzuzehren (durch Organisation), tendirt in der That auch das Naturgesetz, und so ist denn das Sittengesetz, welches darauf gerichtet ist, durch Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit die Materialität derselben zu absorbiren, wirklich nur eine eigenthümlich höhere Potenz des Naturgesetzes. Aber die Steigerung dieses letzteren, welche jenes ergibt, ist zugleich wesentlich eine eigentliche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, und somit die (zunächst freilich nur erst relative, vgl. §. 480.) **Ueberwindung** des Naturgesetzes.

Anm. 2. Es läßt sich leicht einsehen, daß dasjenige Sittengesetz, von welchem im Paragraphen die Rede ist, für uns, wie wir uns empirisch vorfinden, durchaus nicht als Sittengesetz paßt. Auf der einen Seite setzt es eine ganz andere sittliche Welt voraus als diejenige, in der wir thatsächlich unsere sittliche Aufgabe zu lösen haben, nämlich eine **schlechthin** normale, während wir auch im allerbesten Falle immer in einer **nur relativ** normalen uns bewegen. Innerhalb unseres wirklichen Daseins gibt es keinen Punkt, in welchem nicht in irgend einem Maße Uebel mitgesetzt wäre (Schwäche u. s. w.). Ebenso haben wir unser sittliches Tagewerk mitten unter Sündern (von den mannigfaltigsten Abstufungen) zu vollbringen u. dergl. m. Dieß Alles aber liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises des Sittengesetzes im weiteren Sinne. Auf der anderen Seite setzt es ein sittliches Subjekt voraus, in dem wir uns nicht wieder erkennen können. Es wendet sich mit seinen Forderungen an das **unverdorbene**, an das **normale** menschliche Geschöpf. Wir mit unserer verdorbenen, **abnormen** sittlichen Ausrüstung können **seinen** Forderungen nicht nachkommen, — auch kraft der Gnade der Erlösung nicht. Es fordert ein **absolut** normales Handeln; wir aber können, so lange der Proceß der Erlösung an uns noch nicht **schlechthin** vollzogen ist, auch kraft der göttlichen Gnade nur ein **relativ** normales Handeln zu Stande bringen. Die Forderungen jenes Sittengesetzes sind

uns so schlechthin zu hoch und zu schwer. Das christliche Gesetz ist, bei aller seiner Heiligkeit, ohne Vergleich gelinder als dieses Sittengesetz, das wohl für den Erlöser gilt, nicht aber für die Erlöstwerdenden.

Anm. 3. Eben dieß ist zu allen Zeiten eine der ergiebigsten Quellen der Verirrungen in der Pflichtenlehre und in der Ethik überhaupt gewesen, daß sie gewöhnlich von der Meinung ausging, es sei dieses Sittengesetz (im weiteren Sinne), womit sie es zu thun habe, oder daß sie — was in der Sache damit gleichbedeutend ist — von diesem Sittengesetz das im engeren Sinne so zu nennende gar nicht unterschied. Und doch weiß jenes überhaupt gar nichts von der Pflicht (§. 798.). Daher kam dann auch die beständige Klage über den Rigorismus der Moral, und daß sie uns Unmögliches anmuthe. Sie war gar nicht ungegründet. Wollten dann die Ethiker ihr entgehen, so verfielen sie auf jener Basis unvermeidlich in den entgegengesetzten Fehler. Sie mußten mit dem Sittengesetz, das sie allein kannten, markten, und ihm irgend etwas abdingen, wobei ihnen aber jedes objektive Maß für ihre Restriktionen fehlte; und so verfielen sie in eine subjektive Willkür, der es ein Leichtes war, die sittlichen Forderungen auf ein Kleinstes herabzubringen.

§. 801. Dasjenige Sittengesetz, auf welches die Pflicht zurückgeht, ist das im engeren Sinne oder eigentlich so genannte, welches wesentlich das Vorhandensein einerseits der Sünde (da sein Bedürfniß und Begriff sich erst in Folge derselben ergibt) und andererseits der Erlösung zu seiner Voraussetzung hat. Es ist diejenige Formel für das Handeln, vermöge deren Einhaltung für den natürlich sündigen Menschen kraft der ihm durch die Erlösung zu Theil werdenden göttlichen Gnade die wirkliche Lösung der sittlichen Aufgabe, beides als universeller und als individueller, möglich und gesichert ist. Von diesem Sittengesetz allein reden wir forthin, so oft wir schlechtweg den Ausdruck Sittengesetz gebrauchen.

§. 802. Auch dieses Sittengesetz darf nicht als ein natürliches bezeichnet werden. Von Natur liegt wohl das unabweisliche Bedürfniß desselben in uns, aber nicht es selbst, auch nicht das Vermögen, es selbst aufzufinden. Es ist mithin auch kein s. g. bloßes Vernunftgesetz. Im Zustande der Integrität der menschlichen Ver-

nunft würde es überhaupt gar nicht vorkommen, von der alterirten Vernunft aber kann es schlechthin nicht entdeckt werden. Es kann vielmehr nur ein positives sein, d. h. ein dem Menschen mit seinen Anmuthungen sich von außen her mit einer ihm gebietenden Auktorität gegenüber stellendes. Denn nicht als das Fündlein des selbst in den in sich verwirrten sittlichen Proceß verstrickten Menschen kann es zu Stande kommen, sondern allein als der Alles umfassende Gedanke eines Gesetzgebers, welcher über diesem Proceß steht und, die einzelnen Momente desselben vollständig überblickend und organisch zusammenschauend, eine Formel für die Entwirrung desselben entwirft. Es ist deßhalb nur als ein übermenschliches, positiv ausgedrückt: als ein göttliches denkbar, unbeschadet übrigens seiner geschichtlichen Vermittelung durch Menschen. Denn kein natürlich menschliches Individuum steht außerhalb des Bereiches der Sünde und der durch sie angerichteten Verwirrung. Daher es auch unmittelbar mit göttlicher Auctorität auftritt. Auch als göttliches ist es aber nur im Zusammenhange mit der Erlösung möglich, da ja die wirkliche sittliche Normalisirung der natürlich sündigen Menschheit nur vermöge dieser zu Stande kommen kann. Da nun die Erlösung ihrem Begriffe zufolge mit der Offenbarung anhebt (§. 490.), so tritt das Sittengesetz ursprünglich als ein von Gott geoffenbartes auf. Vgl. §. 531.

§. 803. Da die Sittlichkeit wesentlich zwei Seiten hat, die an sich sittliche, d. i. in concreto die politische (nämlich dieß Wort hier überall in dem Sinne genommen, in welchem wir den Begriff des Staates gefaßt haben) und die religiöse, und zwar so, daß das absolute Ineinandersein und sich decken beider die Forderung ist: so ist das Sittengesetz wesentlich und gleich sehr beides, politisches und religiöses, und es ist um desto entwickelter, je mehr es auf vollständige Weise beides ist, und zwar beides in Einem. Das politische Gesetz fixirt die Bestimmtheit des Handelns (die Pflicht) teleologisch aus dem Gesichtspunkt der vollendeten >Realisation des sittlichen Guts an sich<*), — das religiöse Gesetz fixirt sie teleologisch aus dem Gesichtspunkt der vollendeten Gemeinschaft des Menschen mit Gott, deren Realisation das höchste Gut religiös angesehen ist. Beide Gesetze

*) 1. A.: sittlichen Gemeinschaft (d. h. des Staates), deren Realisation das höchste Gut an sich sittlich angesehen ist.

fixiren also die Form des Handelns aus dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes, koincidiren so ihrem Begriffe nach schlechthin. Weil indeß die Sittlichkeit und die Frömmigkeit nur in ihrer Normalität sich schlechthin decken, die Normalisirung beider aber erst mit der Vollendung der geschichtlichen Entwickelung der Erlösung sich vollendet: so müssen bis zu diesem Zeitpunkte hin das politische Gesetz und das religiöse allezeit irgendwie aus einander fallen, jedoch in stätig abnehmendem Maße. Und zwar muß das Gesetz*), da die sittliche Normalisirung des natürlich sündigen Menschen ihren unmittelbaren Ausgangspunkt nur von seiner religiösen Seite aus nehmen kann (§. 525. 564. 746. 784.), von vorn herein überwiegend als religiöses auftreten. Da jedoch die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit nur in der Sittlichkeit hat**), so wohnt dem Sittengesetz eben als religiösem selbst wesentlich die Tendenz ein, sich je länger desto vollständiger auch zu politisiren. In dem Vollendungspunkte seiner Entwickelung ist es gleich sehr und schlechthin in Einem beides, religiöses und politisches Sittengesetz.

Anm. 1. Mit dem politischen Gesetz, wie wir es hier überall verstehen, ist nicht zu verwechseln das juridische Gesetz, welches rein als solches überhaupt gar kein Sittengesetz ist. Es ruht lediglich auf dem Begriffe des Rechtes, wie er der der bloßen bürgerlichen Gesellschaft ist. S. §. 508. Vgl. §. 424. Anm. Dieses juridische Gesetz geht mithin, sofern es bloß juridisches ist, die Pflichtenlehre der Ethik in gar keiner anderen Art etwas an, als insofern sie das Verhältniß des sittlichen Subjektes zu ihm als einem empirisch gegebenen Element der Sphäre seiner sittlichen Existenz am gehörigen Ort in's Auge zu fassen hat. Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bish. Sittenl., S. 137. (S. W., III. Abth., 1. B.) Aber freilich als lediglich juridisches kommt dieses Recht, sobald einmal die Stufe der bloßen bürgerlichen Gesellschaft überschritten ist, empirisch nicht mehr vor; im wirklichen Staat wird es nothwendig in irgend einem Maße unter die Potenz der sittlichen Idee gebracht, und damit auf es versittlichende Weise umgebildet. S. §. 510.

Anm. 2. Als christliches nimmt auch das politische Gesetz göttliche Auktorität für sich in Anspruch, aller seiner menschlichen Vermittelungen ungeachtet. Und das mit vollem Fug.

---

*) D. h. das Sittengesetz. Und so hier überall.

**) 1. A.: die vollendete Frömmigkeit mithin nur in der vollendeten sittlichen Gemeinschaft oder in dem vollendeten Staat sich verwirklicht.

§. 804. Da der universelle und der individuelle sittliche Zweck schlechterdings nur mit einander zugleich erreicht werden können, und mithin die Vollkommenheit des Handelns wesentlich dadurch bedingt ist, daß es in jedem Moment gleichmäßig durch die Beziehung auf beide Zwecke bestimmt ist (§. 275.), so muß von dem Gesetz gefordert werden, daß es eine solche Formel für das Handeln aufstelle, vermöge welcher dasselbe in jedem Moment auf beide Zwecke, und zwar gleichmäßig, oder genauer: vollständig und in Einem, bezogen ist, so daß es in jeder seiner Bewegungen ohne Beeinträchtigung des einen Zweckes durch den anderen beiden zugleich und in Einem diene. Je weiter jedoch die sittliche Entwickelung noch zurück ist in Ansehung der Einkehr in die Normalität, desto mehr kann das Gesetz dieser Forderung bloß annäherungsweise entsprechen. Je weiter nach rückwärts hin desto mehr muß es daher einseitig sein, d. h. desto mehr muß in ihm entweder der individuelle Gesichtspunkt vorwalten oder der universelle. Der Sache nach koincidirt dieses Auseinanderfallen der individuellen Tendenz und der universellen im Gesetz mit dem Zerfallen dieses letzteren in ein religiöses und ein politisches unter ausgesprochener Inkongruenz dieser (§. 803.). Das Gesetz als überwiegend religiöses ist nach der individuellen Seite hin einseitig, indem es vorherrschend das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zu Gott, also den sittlichen Zweck als individuellen, zu seinem Standort nimmt, — das Gesetz als überwiegend politisches ist nach der universellen Seite hin einseitig, indem es vorherrschend das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zur menschlichen Gemeinschaft, also den sittlichen Zweck als universellen, zu seinem Standort nimmt. Je weiter das Gesetz sich vervollkommnet, desto vollständiger läßt es beide Zweckbeziehungen in einander aufgehen.

Anm. Daher wird durchgängig der überwiegend religiösen Pflichtenlehre der Mangel an Fruchtbarkeit und Gemeinnützigkeit vorgeworfen (man denke nur an das Urtheil der Heiden über die ältesten Christen), während auf die überwiegend politische Pflichtenlehre der Vorwurf der Aeußerlichkeit, der Herzlosigkeit und der Starrheit fällt.

§. 805. Die Aufgabe des Sittengesetzes ist es, eine solche Formel aufzustellen, welche für jeden zu gebenden konkreten Fall die Bestimmung für das richtige Handeln enthalte. Natürlich kann dieß

nur mittelst der Konstruktion eines Systems von Formeln versucht werden. Aber auch so muß der Versuch mißlingen; denn diese Aufgabe ist an sich selbst für das Sittengesetz schlechthin inkommensurabel. Nämlich wegen des specifisch Individuellen an jedem Handeln, welches sich der Natur der Sache nach unter keine Gesetzformel bringen läßt*). Das Gesetz bedarf daher, wenn sein Zweck erreicht werden soll, schlechterdings einer Ergänzung nach der Seite des Individuellen hin. Diese aber kann es in nichts anderem finden als in dem sittlichen Gefühle und dem sittlichen Triebe des Einzelnen, namentlich auch wie sie unter der religiösen Bestimmtheit jenes das religiöse Gefühl, dieser das Gewissen sind, ja von vornherein vorzugsweise in dem religiösen Gefühl und dem Gewissen, weil ja die Normalisirung der Sittlichkeit zunächst von der religiösen Seite ausgeht. Ohne die richtige Bildung des sittlichen Gefühles, namentlich auch wie es religiöses Gefühl ist, und des sittlichen Triebes, namentlich auch wie er Gewissen ist, ist das Gesetz durchaus unzulänglich, und die richtige Anwendung desselben auf den gegebenen Fall unmöglich. Das sittliche Gefühl mit Einschluß des religiösen Gefühls und den sittlichen Trieb mit Einschluß des Gewissens in dieser ihrer nothwendigen Wirksamkeit bei der Ausübung der Jurisdiktion des Gesetzes fassen wir unter der Benennung die individuelle >sittliche< Instanz zusammen.

Anm. Nach dem herrschenden ungenauen Sprachgebrauch pflegt man das alles, was wir durch den Namen die individuelle Instanz bezeichnen, unter dem Ausdruck Gewissen zusammen zu fassen. So sagt Daub (Syst. d. theol. Moral, I, S. 72) treffend: „So ist das Gewissen für die Moral, was das Genie für die Kunst ist."

§. 806. Die gedankenmäßige Formel, auf welche die individuelle >sittliche< Instanz für den Einzelnen das abstrakte objektive Gesetz

*) Vergl. J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde, I, S. 26 f. (2. A.) und Stahl, Philos. des Rechtes, II, 1, S. 180 Anm. (2. A.). Besonders aber ist hier die berühmte Stelle Jacobi's in seinem Briefe an Fichte klassisch, in der er, das Gesetz dem Gewissen unterwerfend, gegen das An sich Gute des Kantischen Moralsystems, von dem er keine Ahnung zu haben bekennt, polemisirt und gegen das reine Pflichtgesetz, das zu keinem bestimmten Inhalt zu kommen weiß. S. Fr. H. Jacobi's sämmtliche Schriften, Th. III, S. 37 f. >Dazu vgl. Müller, a. a. O, 3. A., I, S. 257—261.< Auch Reinhard schon hat eine richtige Einsicht in diesen Punkt. S. a. a. O., III, S. 198 f.

bringt durch ihre Interpretation desselben mittelst seiner Individualität, oder das Gesetz in der näheren und volleren Bestimmtheit, welche das objektive Gesetz, indem es sich in der Subjektivität des Einzelnen reflektirt, durch die es eigenthümlich färbende specifisch differente Individualität dieses letzteren empfängt, ist der Grundsatz oder die Maxime. Der Grundsatz ist der begriffsmäßige Ausdruck der Sittlichkeit des Individuums als einer durch seine Individualität bestimmten oder seiner sittlichen, d. h. sittlich bearbeiteten und gesetzten Individualität (seiner Individualität als einer versittlichten), d. i. seines Charakters (§. 629.) Weßhalb denn auch zwischen dem Charakter und den Grundsätzen des Menschen eine wesentliche Beziehung stattfindet, indem beide ihr Princip an der Individualität haben und das Produkt ihrer sittlichen Bildung sind, so daß es ohne Grundsätze keinen Charakter gibt und umgekehrt. Die Grundsätze müssen ihrem Begriffe zufolge, ihrer Normalität unbeschadet oder vielmehr grade behufs dieser, in Allen verschiedene sein, weil die Individualitäten in Allen specifisch differente sind. Der Grundsatz ist wesentlich individuell, und es ist gradezu ein Fehler an ihm, wenn er nicht schlechthin individuell ist, während dem Gesetz unbedingte Allgemeinheit zukommt. Deßhalb bindet auch der Grundsatz nur individuell, und es darf Keiner dem Andern seine Grundsätze vorschreiben. Seine Grundsätze soll und muß Jeder sich selbst machen, weil seine Individualität für jeden Andern inkommensurabel ist; das Gesetz dagegen kann Keiner sich selbst machen *). Jeder aber soll Grundsätze haben und nach Grundsätzen handeln **), denn seine Grundsätze sind für Jeden das nothwendige Complement des Gesetzes. Erst vermöge der Grundsätze bemächtigt er sich des abstrakten objektiven Gesetzes für sich selbst wirklich mit Klarheit, und macht es zu seinem Gesetz. Denn wenn gleich immerhin schon das religiös-sittliche Gefühl und der religiös-sittliche Trieb für sich allein das Gesetz individuell auslegen, so behält doch diese ihre Auslegung so lange unvermeidlich etwas Schwankendes, bis sie auf eine feste verstandesmäßige Formel gebracht ist, welche eben der Grundsatz ist. > Im

*) Vgl. Jul. Müller, a. a. O., I, S. 84. (2. A.)

**) S. darüber Reinhard, Syst. der christl. Moral, V, S. 246 f.

Grundsatz hat die individuelle Instanz aufgehört, ein dunkler, instinktähnlicher Drang zu sein.< Daher ist auch auf den kein rechter Verlaß, der nicht nach Grundsätzen handelt. Seine Anerkennung des Gesetzes leistet für sich allein noch keine Bürgschaft für sein Handeln; denn für das wirkliche Handeln des Einzelnen ist das Gesetz gar nicht als Norm handhabbar, wofern er nicht eine ihm individuell angepaßte Auslegung desselben besitzt. Demnach gehören die Grundsätze wesentlich mit hinzu zu der individuellen Instanz, die sich erst durch sie in sich selbst wahrhaft kondensirt und vollendet. Jeder soll aber auch weiter *gute* und *richtige* Grundsätze haben, und nach *guten* und *richtigen* Grundsätzen handeln. Denn die individuelle Interpretation des Gesetzes kann ebensowohl mit der sittlich-negativen Tendenz auf die sittliche Abnormität vorgenommen werden, wo sie dann entweder *sittlich schlechte* oder gradezu widersittliche, d. h. *böse* Grundsätze ergibt, — als mit der sittlich positiven Tendenz auf die sittliche Normalität, wo sie dann sittlich *gute* Grundsätze zum Resultat hat. In beiden Fällen kann aber auch das Verstandesvermögen des Individuums dem Geschäft der Uebersetzung seines religiös-sittlichen Gefühles und Triebes nicht gewachsen sein, und dann resultiren für dasselbe *unrichtige* Grundsätze statt der *richtigen*. Diese unrichtigen Grundsätze können übrigens beides sein, gute oder schlechte und resp. böse. Bei unrichtigen Grundsätzen befinden sich die religiös-sittlichen Gefühle und Triebe in dem Individuum mit seinen Grundsätzen in relativem Widerspruch, und das Individuum lebt so mit sich selbst im Widerstreit. In diesem Falle kann es in ihm, weil zu keiner wahren inneren Einheit, auch zu keinem wahren Charakter kommen. Die individuelle Instanz ist dann in ihm in sich selbst zerfallen, und kann mithin auch bei der individuellen Interpretation des Gesetzes die ihr obliegenden Dienste nicht leisten. Weil Jeder seine Grundsätze nur sich selbst machen kann, so ist nun Jeder auch *verantwortlich* für seine Grundsätze. Und ebenso beurtheilen wir mit Recht Jeden nach seinen Grundsätzen; denn seine Grundsätze sind der Exponent des Verhältnisses, in welches er sich mit seiner individuellen Sittlichkeit zum Gesetz gestellt hat. Uebrigens kann das Individuum seinen Grundsatz immer nur als einen Komplex von Grundsätzen haben, da das Gesetz nicht ein schlechthin Einfaches ist,

sondern die Einheit einer Mannichfaltigkeit von besonderen Gesetzen. Aber eben weil das Gesetz eine solche wirkliche Einheit des in ihm zusammengefaßten Mannichfaltigen ist, so ist es nun auch sittliche Forderung, daß auch die vielen einzelnen Grundsätze in Jedem eine wirkliche, d. h. organische Einheit bilden. Es soll Jeder nicht nur Grundsätze haben, sondern auch ein System von Grundsätzen, einen Grundsatz.

Anm. 1. Für die Bezeichnung des hier in Rede stehenden Begriffes ziehen wir den Ausdruck Grundsatz dem andern Maxime deßhalb vor, weil beim Gebrauche dieses letzteren mehr als bei dem jenes ersteren der Gedanke in den Hintergrund zu treten pflegt, daß die individuelle Regel des Handels selbst wieder durch das schlechthin allgemein gültige Gesetz bedingt und bestimmt ist*). Das Merkmal der Individualität liegt auch nach dem gangbaren Sprachgebrauch bestimmt im Grundsatz. Wir sagen mit Betonung: mein Grundsatz. Der Grundsatz hat auch nicht einmal, wie Daub (Syst. der theol. Moral, I, S. 49) angibt, relative und beschränkte Allgemeinheit, sondern er ist schlechthin individuell. Freilich führt hier unser Sprachgebrauch leicht Mißverständnisse mit sich. Wir dürfen nämlich das, was man im gewöhnlichen Leben Grundsätze oder Maximen nennt, Apophthegmen, Sentenzen, Denksprüche, Lebensregeln und dgl., nicht für gleichbedeutend nehmen mit den Grundsätzen, von welchen hier die Rede ist**). Die letzteren lassen sich ihrer durchaus individuellen Natur wegen gar nicht wirklich, d. h. genau aussprechen. Denn der Einzelne bringt den Ausdruck, in welchem er seine individuelle Instanz formulirt, niemals vollständig fertig. Jene sind schon generalisirte Abstraktionen von den eigentlichen Grundsätzen (in unserm Sinne). In jedem Einzelnen, der sie als Grundsätze adoptirt, modificiren sie sich sofort noch näher individuell; rein in der Gestalt, in der sie ausgesprochen werden, sind sie nie eines bestimmten Menschen Grundsätze gewesen und werden es nie sein. Darin nun, daß Keiner seine individuelle Instanz für irgend einen Andern rein,

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 76 f., wo übrigens dieses Moment in dem Begriffe der Maxime auf übertriebene Weise urgirt ist. Dem eben dort gegebenen Begriffe des Grundsatzes können wir nicht beitreten.

**) Eine solche Vermengung ist auch Reinhard begegnet. S. Syst. d. christl. Moral, V, S. 243 ff.

genau und vollkommen verständlich aussprechen kann als Grundsatz (eine entschiedene Annäherung daran findet unter Freunden statt, vgl. §. 286.), liegt eine sehr ergiebige Quelle von Mißverständnissen und ungerechter Beurtheilung der Menschen.

Anm. 2. Mit unserem Begriffe des Grundsatzes (oder der Maxime) ist der Kantische Begriff der Maxime um so weniger zu verwechseln, da er ihm in der That bis auf einen gewissen Punkt verwandt ist. Am genauesten definirt Kant die Maxime, Kritik der praktischen Vernunft, S. 115 (B. 4. d. S. W. Hartenst. A.): „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjektes gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.“ Vgl. das. die genauere Auseinandersetzung. Oder Rechtslehre, S. 25 (B. 5): „Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Principe macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.“ Ebenso Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 19 (B. 4): „Maxime ist das subjektive Princip des Wollens; das objektive Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Principe dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte), ist das praktische Gesetz.“ In dem vollkommen Tugendhaften würden also nach Kant Gesetz und Maxime materialiter durchaus identisch sein, was unseren Begriffsbestimmungen zufolge geläugnet werden muß. Mit der Kantischen Begriffsbestimmung des Grundsatzes und seines Verhältnisses zum Gesetze stimmt im Wesentlichen auch Daub überein, Syst. der theol. Moral, I., S. 47—51.

§. 807. Die individuelle Differenz des Handelns darf indeß immer nur an der universellen Identität desselben vorkommen, und sie darf diese nie beeinträchtigen. Daher steht die Gesetzgebung des sittlichen Gefühles und des sittlichen Triebes, sowie des religiösen Gefühles und des Gewissens sammt dem Systeme der Grundsätze, mit Einem Wort der individuellen Instanz, unbedingt unter der Herr-

schaft und der Kontrole des Gesetzes, und darf nie mit diesem in Widerspruch gerathen. Nur sofern und soweit als das Gesetz schweigt, hat die individuelle Instanz zu reden, nie wider jenes; und jeden ihrer Aussprüche hat sie durch die Nachweisung seiner Kompatibilität mit dem Gesetze zu legitimiren. Erst am Gesetze können das sittliche Gefühl und der sittliche Trieb sammt dem religiösen Gefühle und dem Gewissen sich orientiren; ohne diese Norm wären sie haltungslos. Der Grundsatz ist nur die individuell applicirende Auslegung des Gesetzes; so kommt es denn darauf an, daß diese die richtige ist. Sonach wird denn das Gesetz nicht etwa entbehrlich durch die individuelle Instanz, wie ja ohnehin ein allgemeines gemeinsames Handeln nur auf der Grundlage einer für Alle schlechthin identischen Norm möglich ist.

§. 808. Das (universelle) Gesetz und die individuelle Instanz theilen sich nicht etwa in der Art in die Bestimmung des Handelns des sittlichen Subjektes, daß jenes über bestimmte besondere Kategorien seiner Handlungen allein verfügt, diese über andere, sondern bei *keiner* seiner Handlungen, sofern sie wirklich die seinige sein soll, reicht das Gesetz für sich allein aus, und keine einzige derselben liegt auch wieder völlig außerhalb seiner Jurisdiktion; vielmehr konkurriren bei *jeder* beide Auktoritäten, nur immer unter dem bestimmten Vortritte entweder der einen oder der anderen. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß auf dem Gebiete des universellen Handelns, des Erkennens sowohl als des Bildens, das Uebergewicht auf der Seite des Gesetzes ist, auf dem Gebiete des individuellen Handelns aber, ebenfalls des Erkennens sowohl als des Bildens, auf der Seite der individuellen Instanz (namentlich also auch des Grundsatzes). Auf jenem Gebiete geht die Bestimmung von dem Gesetze aus, und von der individuellen Instanz erhält sie nur eine eigenthümliche nähere Modifikation (ihre eigenthümliche individuelle Schattirung); auf diesem spricht sich primitiv die individuelle Instanz aus, sie hat aber ihre Bestimmung demnächst an dem Gesetze zu kontroliren und beziehungsweise zu berichtigen.

§. 809. Das Gesetz tritt dem sittlichen Subjekte mit einem *Sollen* gegenüber, d. h. mit einer *objektiv unbedingten* For-

derung, die sich aber in dem Subjekte, an welches sie ergeht, ausdrücklich an seine eigene Selbstbestimmung richtet und, indem sie die >Selbstmacht< *) dieser letzteren ausdrücklich anerkennt, keinen Zwang mit sich führt. Die objektiv nothwendige Handlung, welche dem sittlichen Subjekte mit einem Sollen angemuthet wird, wird also in diesem zugleich als eine subjektiv (d. h. auf Seiten des sittlichen Subjektes) nicht nothwendige**) angesehen***). Dieses Sollen hat aber in dem Gesetze immer näher die bestimmte Form einer Nöthigung, und zwar, was in dem Begriffe dieser unmittelbar liegt, einer Nöthigung von außen her. Eine Nöthigung ist nämlich das Sollen, sofern es in dem sittlichen Subjekte eine Renitenz gegen seine Forderung voraussetzt†), und dieser gemäß seine Anmuthung bestimmt. Das in dem Gesetze liegende Sollen ist immer theilweise noch ein Müssen, freilich nicht ein Müssen des Zwanges, wohl aber ein Müssen der Nöthigung. Es ist dieß in dem Sittengesetze noch ein Rest des noch nicht vollständig überwundenen Naturgesetzes (vgl. oben §. 800., Anm. 1), d. h. näher, es ist die Folge davon, daß die menschliche Persönlichkeit als natürlich sündige, indem sie in ihrer eigenthümlich persönlichen Bestimmtheit alterirt ist (§. 461.), eine theilweise unter die Stufe des persönlichen Geschöpfes herab und in die Sphäre der materiellen Natur zurückgesunkene ist.

Anm. Bei dem schlechthin tugendhaften sittlichen Subjekte könnte von einem Sollen eben so wenig die Rede sein als von einem Gesetze (oben §. 798.). Für den göttlichen Willen gibt es kein Sollen. Vgl. Kant, Grundleg. zur Metaph. d. Sitten, S. 35 (B. 4).

§. 810. Eben weil das Gesetz in dem sittlichen Subjekte, an welches es sich wendet, ausdrücklich ein natürliches Widerstreben gegen die sittliche Norm voraussetzt, richtet es an dasselbe sein Sollen unter

*) 1. A.: Macht.

**) Dies ist wohl richtiger als: subjektiv zufällige.

***) Vgl. Kant, Grundleg. zur Metaph. der Sitten, S. 33—35 (Bd. 4). Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 332.

†) Vgl. Kant, Tugendlehre, S. 210 (B. 5), wo die Pflicht als „eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke" charakterisirt wird. S. auch Hegel, Wissensch. der Logik, I., S. 146 (B. 3 d. S. W.), Reiff, Syst. der Willensbestimmungen, S. 82. >Baader, S. W., XIV., S. 403.<

der Form des Gebotes, und zwar des Gebotes in der bestimmten Verbindung mit dem Verbote. Diese beiden sind durchaus Korrelata; jedes Gebot involvirt unmittelbar ein Verbot und umgekehrt. Beide aber beruhen auf der Voraussetzung einer relativen, aber freilich auch nur relativen (denn dem Subjekte Unmögliches läßt sich demselben nicht zumuthen) Indisposition des sittlichen Subjektes zur Vollziehung der Forderung des Gesetzes, — beim Gebote als bloßen relativen Mangels der Disposition dazu, beim Verbote als relativer positiver Disposition zu einem dem Gesetze direkt zuwiderlaufenden Handeln.

Anm. Dieser Indisposition des sittlichen Subjektes zur sittlichen Normalität wegen muß das Gesetz dasselbe, indem es ihm seine Forderung vorhält, hart anlassen, wie es in der gebietenden und verbietenden Form geschieht.

§. 811*). Zwischen dem Gebote und dem Verbote liegt mitteninne das sog. Erlaubnißgesetz**). Erlaubt oder Objekt eines bloßen Dürfens ist nämlich, was durch das Gesetz weder geboten noch verboten ist, keineswegs aber etwa was überhaupt sittlich weder unter der positiven noch unter der negativen Bestimmtheit gefordert, mithin rein in die Willkür gestellt ist, oder (wie das Erlaubte gemeinhin definirt wird) das sittlich Mögliche, aber auch bloß Mögliche. Denn es kann ja keinen einzigen in der Reihe der wirklich sittlichen Lebensmomente des sittlichen Subjektes geben, in dem ausdrücklich eine sittliche Forderung nicht gesetzt wäre. Ueberdieß könnte das in diesem Sinne Erlaubte nicht anders gewollt werden als vermittelst eines Willensaktes, durch den das Individuum sich dahin bestimmte, sich — wenigstens momentan — nicht sittlich (nämlich immer sensu medio) zu bestimmen, mit Einem Worte, keine Person, kein Mensch zu sein, sondern ein Thier***), — was ein entschieden widersittlicher Akt wäre. Der Begriff des Erlaubten, wie

---

*) >Vgl. Palmer in den Jahrbb. für Deutsche Theologie, V. (1860), 3, S. 476—483.<

**) Den in diesem Ausdrucke: Erlaubnißgesetz liegenden Widerspruch hat schon Kant in's vollste Licht gestellt: Zum ewigen Frieden, S. 419 ff. (B. 5.)

***) In der Erfahrung kommt dieß allerdings nur zu gewöhnlich vor (z. B. im Sichberauschen)! Und dann hält der Mensch freilich Alles für erlaubt!

er in der Ethik berechtigt ist, sagt lediglich aus, eine bestimmte Handlungsweise lasse sich nicht mit Evidenz, es sei nun in affirmativer oder in negativer Weise, auf die Gesetzesformel zurückführen, und ihr sittlicher Werth könne deßhalb nach dieser nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Davon nun kann der Grund einfach in der der Gesetzesformel noch anhaftenden Unvollkommenheit liegen. Wie denn auch der Erfahrung zufolge die erlaubten (oder sog. unschuldigen) Handlungen vorzugsweise derjenigen Lebensperiode angehören, in welcher das Gesetz am wenigsten auf ausgebildete Weise gegeben ist, und die überhaupt am unvollständigsten schon sittlich bestimmt ist, der Kindheit*), — wogegen in demselben Verhältnisse, in welchem das Gesetz in fester und ausgeführter Gestalt hervortritt, auch das Gebiet des Erlaubten sich immer mehr verengt. Je mehr das sittliche Subjekt noch ohne ein wirkliches Gesetz ist, desto mehr des Erlaubten hat es. Und zwar gilt dieß ebenmäßig von dem Individuum und von der sittlichen Gemeinschaft. Nur tritt freilich in der sittlichen Entwickelung — des Einzelnen und des Ganzen — auch wieder ein Wendepunkt ein, von welchem abwärts das Verhältniß sich gradezu umkehrt. Denn je mehr von der Bekehrung (des Einzelnen und der Welt im Großen) ab die sittliche Entwickelung, sich normalisirend, vorschreitet, desto mehr verschwindet auch das Gesetz wieder (§. 798.), und in demselben Verhältnisse muß also auch des Erlaubten je länger desto mehr werden**). Schon von dieser Seite her betrachtet kann

*) Vgl. Schleiermacher, Ueber den Begriff des Erlaubten. S. 421. (S. W., Abth. III., B. 2.)

**) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Nitzsch in der Abh. „Die Gesammterscheinung des Antinomismus" (in den Theol. Studien und Krit., 1846, H. 1) S. 24: „Erlaubniß ist nur unter der Voraussetzung eines unverrückbaren Rechtes und Pflichtverhältnisses; je mehr nun das Princip dieses ewigen Rechtes erkannt und angeeignet worden ist, desto mehr kann und soll die Erlaubniß erweitert und gesteigert werden, weil das Selbstsuchen nach dem Zwecke und dem Mittel und das Selbstfinden die Bedingung der sich bethätigenden Liebe ist. Der sittliche Fortschritt ist also auch da, wo die Erlaubnisse sich mehren. Die Gemeine schreitet sittlich vor, wenn sie, vom tausendfachen priesterlichen Verbote emancipirt, zum politischen Gehorsame übergeht; weiter wenn sie auf dem Grunde des Gesetzes eine Sitte und sittliche Meinung bildet, welche nun ihre Selbstgesetzgebung ist; und je einfacher das ganze Ge-

mithin das Erlaubte nie aufhören. Allein das Verhältniß des sittlichen Subjektes zum Gesetze, aus welchem es entspringt, hat überdieß noch eine andere Seite. Auch bei der höchsten Vollkommenheit nämlich kann das Gesetz es doch nie dahin bringen, für jede einzelne Handlung die vollständig ausreichende Bestimmung zu enthalten, wegen des Individuellen am Handeln, das ja überhaupt gar nicht durch das Gesetz meßbar ist. Sonach muß aber auf dem sittlichen Gebiete allezeit eine Masse von solchen Handlungen übrig bleiben, welche durch das Gesetz weder geboten noch verboten, folglich erlaubt sind. Ja, da in jeder Handlung die Individualität wesentlich mitgesetzt ist als Faktor, so gehört strenge genommen auch jede durch das Gesetz ausdrücklich vorgeschriebene Handlung, was die nähere Modifikation angeht, welche sie von der Individualität des Handelnden empfängt, unter die Kategorie des Bloßerlaubten, so daß das Gebiet dieses letzteren nicht enger ist als das des Sittlichen überhaupt. Nur daß das Bloßerlaubte natürlich vorzugsweise in dem Kreise des individuellen Handelns heimisch ist, also in dem des Ahnens und Anschauens einerseits und des Aneignens und Genießens andererseits. Allein dieses Erlaubte begründet in keiner Weise eine Unvollkommenheit des sittlichen Zustandes. Denn für's erste kommt es, je vollkommener das Gesetz ist, desto mehr immer nur an dem Gebotenen oder Verbotenen vor, nie für sich allein, — und für's andere ist es ja auch lediglich dem Gesetze gegenüber ein Bloßerlaubtes, an sich selbst aber, abgesehen von dem Gesetze für sich allein, ist es nichts weniger als ein Sittlich indifferentes, vielmehr ein Sittlich genau bestimmbares und, wenn die sittliche Entwickelung des Individuums in guter Ordnung ist, auch genau bestimmtes, nämlich durch die individuelle sittliche Instanz, vor deren Forum es seiner Natur nach gehört. Diese Bestimmtheit durch die individuelle Instanz ist aber freilich nur für den Einzelnen selbst auf unzweideutig erkennbare Weise gegeben, für das Auge eines Anderen ist sie nicht da, wenig-

---

setz ausgedrückt werden kann, je mehr das Vielfältige und Einzelne der objektiven Bestimmungen wegfällt, desto erhabener, reicher und wahrhaftiger ist ein sittlicher Standort."

stens nicht mit Evidenz*). Daher werden uns an Anderen immer viele Handlungen — oder genau zu reden in irgend einem Maße alle — als bloß erlaubte erscheinen, und wir selbst werden Anderen von vielen unserer Handlungen — oder richtiger in irgend einem Maße von ihnen allen ohne Ausnahme — nur so viel nachweisen können, daß sie wenigstens erlaubte sind**). Und eben daher vorzugsweise ist auch dieser ganze Begriff und Sprachgebrauch entstanden. Nur ist auch wieder die eben berührte Unmöglichkeit einerseits eine nur relative, in sehr verschiedenen Abstufungen (wie sie denn z. B. unter Freunden auf ein Minimum zurückkommt), und andererseits ist sie im Laufe der sittlichen Entwickelung — nämlich innerhalb des Bereiches der Erlösung — stätig im Verschwinden begriffen, in demselben Maße, in welchem sich die sittliche Gemeinschaft auch nach der Seite der Individualität hin immer vollständiger realisirt***). Das Erlaubte in dem Sinne des Sittlich lediglich möglichen oder des Sittlich weder affirmative noch negative bestimmbaren kann also die Ethik nimmermehr anerkennen, wohl aber muß sie das Erlaubte in dem Sinne des nur in individueller Weise sittlich bestimmbaren oder des nur nach dem (individuellen) Grundsatze zu bemessenden Pflichtmäßigen schlechterdings anerkennen, und zwar als über den Gesammtumfang des sittlichen Gebietes in allen seinen einzelnen Punkten, nur in den verschiedensten Maßverhältnissen, verbreitet, seinen primären Sitz aber in der Sphäre des individuellen Handelns habend. Durch

*) Hierin liegt der eigentliche Grund unseres Unvermögens, Andere sittlich zu richten. Mtth. 6, 1.

**) Vgl. Schleiermacher, Ueber den Begriff des Erlaubten, S. 444 f.

***) Fichte, Sittenlehre, S. 236 (B. 4 d. S. W.): „Die Uebereinstimmung Aller zu derselben praktischen Ueberzeugung und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist nothwendiges Ziel aller Tugendhaften." Vgl. S. 253. Schleiermacher, Vers. üb. die wissenschaftl. Behandlung des Pflichtbegriffes (S. W., Abth. III., B. 2), S. 391: „Wie das Eintreten des Einzelnen in die Gemeinschaft ein zeitliches ist, also ein Werden, so ist auch die Identität der Ueberzeugung Aller über die successive Lösung der sittlichen Aufgabe mit der eines Jeden ein Werden; und daß sie, sofern sie noch nicht ist, immer im Werden bleibe, und zwar als eine Wechselwirkung zwischen Allen und Jedem, ist die Grundbedingung alles sittlichen Gemeinlebens, indem nur auf diese Weise allmälig ein Zusammenstimmen in der Anwendung der Pflichtformeln entstehen wird."

die Anerkennung dieses Erlaubten ist alle Freiheit und Schönheit der Sittlichkeit gradezu bedingt*).

Anm. 1. Auf dem Vorhandensein eines Erlaubten in dem angegebenen Sinne beruht es, daß die sittliche Entwickelung und die sittliche Welt überhaupt von unendlicher Langerweile frei bleibt. Diese geistvolle Irrationalität der sittlichen Lebensbewegung gegenüber von ihrer abstrakten Norm würde ebenmäßig auch bei der schlechthin normalen sittlichen Entwickelung statt haben, ja nur in noch weit größerem Maße. Deßhalb setzen wir sie auch in die gute Engelwelt. Selbst die Kirchenlehre thut dieß unbedenklich. Denn gar nichts Anderes als ein freies Gebiet eines solchen Erlaubten ist die libertas exercitii zusammen mit der libertas specificationis, welche sie den Engeln beilegt.

Anm. 2. Schon Fichte machte auf energische Weise geltend, daß es schlechterdings keine bloß erlaubten oder sittlich gleichgültigen Handlungen geben könne. S. System der Sittenlehre, S. 155 f., vgl. auch S. 264 f. (S. W. Band IV). Auf unwiderleglich siegreiche Weise hat aber Schleiermacher den falschen Begriff des Erlaubten zerstört und den richtigen aufgestellt. Schon in der Krit. d. bisher. Sittenlehre (S. W., III., B. 1), S. 133—136. (Hier heißt es namentlich: „Derjenige Begriff, welcher überall, wo er als ein wirklicher und positiver in die Ethik eingeführt wird, eine fehlerhafte Beschaffenheit des Pflichtbegriffes anzeigt, ist der Begriff des Erlaubten." S. 133. Und sodann: „Der Begriff des Erlaubten hat allerdings in der Anwendung der Ethik im Leben seine Bedeutung; aber nicht als ein positiver, sondern nur als ein negativer Begriff. So nämlich, daß er besagt, eine Handlung sei noch nicht so in ihrem Umfange

*) „Nur wo die Sittlichkeit eine Sphäre des Erlaubten in sich schließt, ist eine freie Allgemeinheit des Wollens möglich, welche, obgleich das Einzelne bestimmend, doch es nicht abstrakt setzt, sondern ungebunden darüber schwebt, — die Liberalität gegen die austere Pflicht, welche aber selbst in sie übergeht. Die höheren Gestaltungen der Sittlichkeit, in welchen am wenigsten der dürre Begriff der Pflicht, diese Entgegensetzung des an sich Nothwendigen und der Subjektivität herrscht, deren Schönheit vielmehr nur in der fließenden Identität beider besteht, die sittlich schöne Grazie, deren Hoheit ihre Nachlässigkeit ist, der gesellige Humor, wie überhaupt das Sittliche als Geist können ohne den Begriff des Erlaubten nicht verstanden werden." Wirth, Syst. der spekul. Ethik, I., S. 116, wo übrigens der Begriff des Erlaubten in wesentlich anderer Weise gefaßt wird.

und mit ihren Grenzen vollständig aufgefaßt, daß ihr sittlicher Werth könne bestimmt werden." S. 133.) Am umfassendsten aber in der Abhandlung „Ueber den Begriff des Erlaubten" in den Philosoph. und vermischten Schriften, II., S. 418—445. Vgl. auch Dialektik, S. 522 f. Seitdem hat es ihm hierin nicht an Nachfolgern gefehlt. So treten ihm von Ammon (Handb. d. chr. S.-L., I., S. 268—277), Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der chr. Sittenlehre, S. 187—191) und Jul. Müller (D. chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 57 d. 2. A.) unumwunden bei, und auch Hartenstein (Die Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 346—350) thut es, ungeachtet der Schwierigkeiten, die grade bei dieser Lehre vom herbartischen Standpunkte aus sich erheben. Vgl. auch Harleß, Chr. Ethik, S. 126 f., Martensen, Grundriß des Systemes der Moralphilosophie. Aus dem dänischen. Kiel, 1845, S. 32 f. und Merz, Das Syst. der chr. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus. Tübingen, 1841, S. 76 f. Anders wieder behandelt den Begriff des Erlaubten Stahl, Philosophie des Rechtes, II., 1, S. 112—114, vgl. I., S. 129—132. (2. A.)

§. 812. Das Gesetz hat wesentlich eine doppelte Seite. Es muß nämlich, um seinem Zwecke zu entsprechen, Beides sein, eben sowohl eine einfache Formel, in welcher die innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses überhaupt geltende Regel in schlechthin abstrakter Allgemeinheit ausgesprochen ist, als auch ein durchgeführtes System von besonderen Regeln für die Bestimmung des Handelns unter den mannichfaltigen konkreten sittlichen Verhältnissen der jedesmal gegebenen sittlichen Welt, Beides der individuellen und der universellen, in ihrer wesentlichen Vollständigkeit. Natürlich dürfen beide Seiten sich nicht zufällig zu einander verhalten, sondern dieses konkrete System von besonderen Gesetzesbestimmungen darf nichts anderes sein, als die Entfaltung jener abstrakten Grundformel vermöge ihrer Anwendung auf die gegebene konkrete sittliche Welt.

§. 813. In seiner abstrakten Grundformel ist das Gesetz seinem Begriffe zufolge unabänderlich Ein und dasselbige, in dem System seiner konkreten Bestimmungen dagegen ist es nothwendig in > steter und dabei < stätiger Abwandelung begriffen. Nach seiner konkreten Seite kann nämlich das Sittengesetz nicht Ein für allemal in einem

unabänderlichen Systeme von unabänderlichen Formeln aufgestellt werden. Denn die mittelst dieses Systemes zu lösende unmittelbare sittliche Aufgabe ist bei der fortschreitenden Entwickelung der sittlichen Welt in jedem einzelnen Punkte ihres Verlaufes eine andere, und deßhalb muß auch [die Formel für die zweckmäßige sittliche Arbeit an ihr in jedem einzelnen Momente eine anders modificirte sein]*). Das Gesetz ist folglich in einem steten Umgebildet- oder Modificirtwerden begriffen**). Aber dieser unaufhörliche Wechsel seiner Erscheinung und der Formen, in welchen es sich ausprägt, gefährdet die Unwandelbarkeit seines Wesens und die absolut beharrliche Identität desselben mit sich selbst in keiner Weise, indem er in sich selbst durch eine durchgreifende Einheit beherrscht wird. Er ist nämlich ein Sich aus sich selbst heraus entfalten des Sittengesetzes, und das Gesetz, nach welchem die Entwickelung desselben aus sich selbst heraus erfolgt, muß schon in seiner abstrakten Grundformel mitgesetzt sein. Wäre das Sittengesetz nicht in allen den mannichfachen konkreten Formen seiner Erscheinung oder geschichtlichen Ausprägung wesentlich sich selbst gleich, so fände ein genetischer Zusammenhang zwischen den einzelnen geschichtlichen Entwickelungsstufen der sittlichen Welt gar nicht wirklich statt, und mithin auch keine Kontinuität der geschichtlichen sittlichen Entwickelung, d. h. überhaupt gar keine geschichtliche sittliche Entwickelung. Vielmehr müssen die verschiedenen Fassungen des Systemes von konkreten Formeln, in welchen das Gesetz sich ausdrückt, sich unter einander genau ebenso verhalten, wie die verschiedenen geschichtlichen sittlichen Entwickelungsstufen selbst, nämlich jede neu hervortretende konkrete Formel für das Gesetz muß das Produkt der durchgreifend erfolgreichen Wirksamkeit der ihr zunächst vorangegangenen auf die sittliche Welt, und durch die Wirksamkeit grade dieser Formel in Ansehung ihrer Berechtigung bedingt sein.

---

*) 1. A.: bei der sittlichen Arbeit in jedem Punkte eine andere Formel angewendet werden.

**) Vgl. Fichte, Beitr. zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französ. Revolution, S. 56. (Bd. VI d. S. W.) Nitzsch, a. a. O., S. 12, schreibt: „Die Hauptmomente der Fortschreitung einer gemeinsamen oder individuellen Sittlichkeit sind immer solche, in welchen sich zur Vollziehung höherer Regeln niedere auflösen müssen.“

§. 814. Wiewohl so das Gesetz seiner konkreten Formulirung nach in einem kontinuirlichen Wechsel begriffen ist, so treten doch in dieser seiner Abwandelung gewisse Entwickelungsknoten heraus, nach welchen der Fortgang seiner Entwickelung bemessen werden kann, und in denen sich Formeln ansetzen und fixiren, die sich in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit deutlich als wesentlich neue kund geben. Wiewohl es in der That grade eben so viele konkrete Formeln für das Gesetz geben muß, als es Momente der Entwickelung der sittlichen Welt gibt, so kommen doch die Gesetzesformeln nur in den bestimmt hervorspringenden Wendepunkten dieser Entwickelung als wesentlich neue zu klarem Bewußtsein, und zwischen je zweien solcher Wendepunkte erscheint überall die eine Formel als in allmäligem Uebergange in die andere begriffen.

§. 815. Wegen der Wandelbarkeit des Gesetzes nach der Seite des Systemes seiner konkreten besonderen Bestimmungen ist nothwendig auch die Pflichtenlehre ebenso wandelbar. Sie kann immer nur für einen bestimmten empirisch gegebenen Stand der Entwickelung der sittlichen Welt aufgestellt werden, nie als eine für alle Zeiten gültige. Also allemal nur für einen bestimmten Zeitpunkt und in ihm für einen bestimmten nationalen und konfessionellen Kreis. Die Sätze der unserigen wollen ausdrücklich nur für die gegenwärtige evangelische Christenheit Deutschlands gelten.

§. 816. In dieser Wandelbarkeit des Gesetzes, zusammengenommen mit dem nur allmäligen Uebergange der bestimmt für das allgemeine Bewußtsein fixirten konkreten Gesetzesformeln in einander, ungeachtet des in der That kontinuirlichen Sichabwandelns des Gesetzes, liegt die eine Hauptquelle der Kasuistik, sofern nämlich in jedem bestimmten Momente die als autorisirt gegebene Gesetzesformel nicht mehr genau auf den faktischen Stand der sittlichen Verhältnisse paßt, und mithin die Nothwendigkeit sich geltend macht, in der Praxis schon der nächstkünftigen Gesetzesformel, die, weil in der sittlichen Entwickelung das Gesetz je länger desto mehr zurücktritt, wesentlich eine weitere ist, sich zuzuneigen, diese neue Formel aber doch wieder noch nicht zu klarem Bewußtsein gekommen und noch nicht autorisirt ist. Ihre andere Hauptquelle hat sie dann in dem Umstande, daß bei der Bestimmung der Pflicht nothwendig außer dem Gesetze auch

die individuelle sittliche Instanz konkurrirt. Deßhalb ist die Pflichtenlehre — nicht aber etwa die Ethik überhaupt — wesentlich kasuistisch; eben deßhalb ist sie es aber auch in den großen scharf hervortretenden Wendepunkten der Geschichte der sittlichen Welt am wenigsten.

Anm. Dieß sind die wirklichen Quellen der Kasuistik, die eine ethische Dialektik ist, — der rechtmäßigen nämlich, nicht der sophistischen — und deßhalb wird man sie in der Ethik, wie im Leben auch, mit allem Schmähen nicht los. Man denke an die theologischen Bedenken. Nämlich nicht unmittelbar im Gewissen, den Begriff desselben streng gefaßt (s. §. 177.), hat die Kasuistik ihre Quelle. Denn eigentliche und wirkliche casus conscientiae kann sie gar nicht behandeln wollen, da diese ihrem Begriffe nach schlechterdings individuell sind, und es daher für sie auf dem wissenschaftlichen Wege eine Lösung und Entscheidung durchaus nicht geben kann. Wo wirklich das Gewissen vernehmlich als Skeptiker laut wird, da bedarf es auch für den Gewissenhaften gar keiner weiteren Frage; er reicht vollkommen aus mit dem quod dubitas ne feceris. Aber auch nur in der Pflichtenlehre hat die Kasuistik einen Ort in der Ethik.

§. 817. Da das Gesetz sich durch seine eigene Entwickelung je länger desto vollständiger selbst als Gesetz wieder aufhebt (§. 798.), so legt es seinen gesetzlichen Charakter, d. h. seine Positivität oder Buchstäblichkeit stätig mehr und mehr ab. Vollständig kann aber die Positivität vor der Vollendung des Reiches der Erlösung nicht von ihm abfallen.

§. 818. Die abstrakte Grundformel des Gesetzes kann nicht das zuerst Gegebene sein, sondern nur das System seiner konkreten besonderen Bestimmungen. Jene ist vielmehr eben als ein Abstraktes, d. h. als erst von diesem abgezogen, das Spätere. Sie ist erst das Werk der Wissenschaft. In ihrer vollen Reinheit und Genauigkeit wird sie erst am Ziele der gesammten sittlichen Entwickelung als das Resultat derselben aufgefunden.

§. 819. Ungeachtet es nach §. 798. erst mit der faktisch gewordenen Erlösung zu einem wirklichen, d. h. seinem Begriffe entsprechenden Gesetze kommen kann, weil nämlich erst mit ihr die Aufgabe, für deren Lösung das Gesetz die Formel aufzustellen hat, wirklich lösbar geworden ist, so gibt es doch auch schon vor der Erlösung ein göttlich

geoffenbartes Sittengesetz, das alttestamentliche (vgl. §. 531.). Hierin liegt kein Widerspruch. Dieß alttestamentliche Gesetz ist wesentlich ein nur provisorisches, — ja seinem eigenen Begriffe von sich selbst zufolge, indem ihm wesentlich die über dasselbe hinausweisende Prophetie zur Seite geht. Es hat keine selbständige Existenz, sondern ist nur da vermöge seiner teleologischen Beziehung auf die zukünftige Erlösung. Es will selbst keine Formel sein für die Lösung der Aufgabe, auf welche sich der obigen Erörterung (§. 798.) zufolge das eigentliche Gesetz bezieht, sondern es will nur der Möglichkeit, daß eine solche Formel aufgestellt werde, vorarbeiten. Seine Aufgabe ist lediglich, eine Formel zu sein, vermöge deren Wirksamkeit in einem bestimmt geschlossenen Kreise der natürlich sündigen sittlichen Welt das Geschichtlich werden der Erlösung ermöglicht werde (vgl. §. 520. 525.). Das christliche Sittengesetz bleibt sonach ungeschmälert das alleinige wahre. Eben demgemäß ist es aber nicht eine bloße Fortsetzung und höhere Entwickelung des alttestamentlichen, sondern wesentlich ein völlig neues, und jenes ist vollständig (auch sofern es der herkömmlichen Ausdrucksweise „allgemeines Sittengesetz" ist, namentlich auch der Dekalog) durch dasselbe abrogirt.

§. 820. Wenn das Sittengesetz nur durch den Erlöser selbst gegeben werden und nur dieser wirklich sittlicher Gesetzgeber sein kann (§. 798.), so ist er dieß doch nicht unmittelbar, sondern seine Gesetzgebung ist wesentlich vermittelt durch die Stiftung und die fortdauernde durchgreifende Regierung einer Gemeinschaft der Erlösung oder eines christlichen Gemeinwesens, dem er selbst kraft seines heiligen Geistes als das seine Entwickelung bewegende Princip einwohnt, und welches seinen Angehörigen ein sich kontinuirlich nach Maßgabe des Fortschrittes seiner Entwickelung in immer wechselnden Modifikationen seiner Fassung aus sich selbst heraus neu verjüngendes Gesetz gibt. Dieses Gesetz ist die christliche Sitte im weitesten Sinne des Wortes*), d. h. diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche in jeder gegebenen Zeit einerseits in dem Gemeinbewußtsein des christlichen Gemeinwesens zuversichtlich als die richtige gesetzt ist**),

*) Vgl. auch Marheineke, System der theol. Moral, S. 14.

**) Was Schleiermacher auch das öffentliche Gewissen nennt. S. die Chr. Sitte, S. 698—701.

und andererseits durch die dieses christliche Gemeinwesen als solches repräsentirenden Organe, durch die christliche Obrigkeit (im weitesten Sinne) anerkannt, und vermöge ihrer Auktorität und Macht als die allgemein anzuerkennende und einzuhaltende durchgesetzt wird, — also diejenige Weise des Handelns, welche durch die jedesmalige öffentliche Gesetzgebung des christlichen Gemeinwesens zusammen mit der in diesem jedesmal geltenden öffentlichen sittlichen Meinung bestimmt wird. Diese, eben vermöge ihrer beständigen Wandelbarkeit unsterbliche, jedesmalige christliche Sitte ist das christliche Sittengesetz, d. h. die Formel, an welche die jedesmalige christliche Gemeinschaft, Beides als Ganzes und in ihren einzelnen Gliedern als solchen, sich in ihrem Handeln zu binden hat, um von der jedesmal gegebenen Stufe ihrer Entwickelung aus vermöge weiterer Entwickelung das Ziel ihrer Vollendung in stätiger Annäherung sicher zu erreichen. Wäre die christliche Gemeinschaft nicht in der That auf dem direkten — wenn gleich noch so sehr in sich verschlungenen — Wege zu diesem Ziele begriffen, so wäre die geschichtliche Wirksamkeit der Erlösung in Christo überhaupt, und folglich auch diese letztere selbst ein bloßer Schein; was aber den Gang, den die christliche Welt auf diesem ihrem Wege befolgt, bestimmt, ist unzweideutig eben die christliche Sitte in dem oben angegebenen Sinne: sie muß also auch wirklich diejenige Formel sein, auf deren Basis von der Menschheit kraft der Erlösung die sittliche Aufgabe mittelst stätiger Annäherung vollständig gelöst werden kann, d. h. eben das christliche Sittengesetz. Als dieses kann sie nun aber auch wieder nicht anders gedacht werden denn als das Produkt der geschichtlichen Wirksamkeit des erlösenden Princips, d. i. des Erlösers selbst in der im Erlösungsprocesse begriffenen Menschheit. Das sie fixirende und autorisirende Princip ist deßhalb zuletzt und eigentlich nicht die christliche Gemeinschaft, sondern Christus selbst kraft des „heiligen Geistes“ *). Wenn kein anderer als der Erlöser das wirkliche Sittengesetz geben kann (§. 798.), die christliche Sitte aber notorisch es ist, was die wirklich in stätiger Weise der vollständigen Lösung der sittlichen Aufgabe sich annähernde sittliche Entwickelung in der Christenheit so als Gesetz beherrscht, wenn also sie notorisch

*) Ap. G. 15, 28.

das wirkliche Sittengesetz ist: so kann auch sonst Niemand die christliche Sitte machen als der Erlöser selbst. Die christliche Sitte ist das Gesetz Christi selbst*).

Anm. 1. Es wird für Viele befremdlich klingen, daß die christliche Sitte das Sittengesetz und überdieß ein von Christo selbst gegebenes Gesetz sein soll. Diese mögen sich zunächst daran erinnern, *in welchem Sinne* hier vom Sittengesetze die Rede ist. Nämlich *nicht* in demjenigen, welchen sie mit diesem Worte zu verbinden pflegen. Denn nicht von dem Sittengesetze im weiteren Sinne, von der „sittlichen Norm" (§. 800.) reden wir hier, sondern lediglich von dem Sittengesetze im engeren Sinne (§. 801.), übrigens ausdrücklich anerkennend, daß dieses selbst wieder durch jenes normirt ist. Wenn es nun aber doch ein Sittengesetz in diesem Sinne geben muß in der christlichen Welt, worin sonst könnte es doch gefunden werden als in der christlichen Sitte? Daß es *thatsächlich diese* ist, was innerhalb der Christenheit die Entwickelung des sittlichen Lebens bestimmend beherrscht, kann kein Nachdenkender sich verbergen. Will der Ethiker diese nicht für das christliche Gesetz (in dem angegebenen Sinne) nehmen, so muß er überhaupt auf dieses verzichten; denn in der h. Schrift, wo er es etwa zu allernächst suchen möchte, findet er es nicht. S. den folgenden Paragraphen. Wir verfahren auch Alle bei der sittlichen Beurtheilung historischer Personen ganz unbedenklich nach dem aufgestellten Satze. Denn wir beurtheilen diese immer bestimmt nach Maßgabe der in ihrer Zeit und in ihrem Lebenskreise grade geltenden sittlichen Vorstellungen. Was aber das Verhältniß der christlichen Sitte zum Erlöser angeht, so gibt auch die rein geschichtliche Betrachtung deutlich genug an die Hand, daß sie kein bloßes Menschenwerk ist. Man darf ja nur an die Klagen über den Verfall der christlichen Sitte denken, welche in allen Zeitaltern in der Christenheit laut geworden sind. Diese Klagen waren gewiß nicht ungegründet, aber die auf sie gebauten, an sich sehr >richtig erscheinenden<**) Vorausberechnungen der Zukunft haben sich in der Erfahrung allezeit als falsch und zwar als viel zu trübe erwiesen. Was müßte aus der christlichen Sitte geworden sein, wenn die auf den jedesmaligen Zustand derselben sehr rechtmäßig basirten

*) >Vgl. *Palmer* in der Jahrbb. für deutsche Theol., 1858, H. 4, S. 694—697.<

**) 1. A: richtigen.

Befürchtungen zugetroffen wären? Hier hat augenscheinlich eine andere Weisheit als die bloß menschliche ihr Werk, die aus der scheinbaren Unordnung immer wieder die augenscheinlichste Ordnung hervorgehen läßt in sicherer, stätiger Fortleitung, eben damit aber zugleich jene Unordnung als eine bloß scheinbare aufweist.

Anm. 2. Ganz in abstracto lehrt in diesem Punkte der Katholicismus das Richtige, indem er die christliche Sittengesetzgebung von der Tradition als dem sich lebendig fortentwickelnden christlichen Gemeingeiste herleitet. Nur dadurch wird diese seine an sich völlig wahre Vorstellung durchaus schief, daß er die Fortentwickelung des christlichen Gemeingeistes nur in der Kirche sieht, wovon die der Natur der Sache nach nothwendige Folge ist, daß dieselbe in einem bestimmten Punkte für immer ganz und gar abbricht, und eben damit dann zur starren Tradition wird. Vgl. unten §. 823. Wir sind daher weit entfernt von der Anerkennung des gesetzgebenden Ansehens desjenigen, was die katholische Kirche die Tradition nennt. Ueber diese Auktorität s. Böhmer, Theol. Ethik, I., S. 36—44.

§. 821. Zum höchsten Regulative hat das christliche Gemeinwesen bei seiner Sittengesetzgebung nothwendig die sittliche Erscheinung des Erlösers, als in welcher eben die absolute sittliche Norm oder das Sittengesetz im weiteren Sinne (§. 800.) selbst erschienen ist, welche aber von der Christenheit auch nur in allmäliger Approximation vollständig und schlechthin richtig verstanden werden kann, nämlich nach Maßgabe des Vorrückens ihrer eigenen sittlichen Entwickelung, — und zur unmittelbaren Norm die im Neuen Testament urkundlich niedergelegte apostolische Sittengesetzgebung, welche als die authentische Auffassung des in dem Erlöser selbst erschienenen Principes der christlichen ethischen Gesetzgebung für alle folgenden Auffassungen und Handhabungen desselben und als das primitive Glied in der geschichtlichen Entwickelungsreihe des christlichen Sittengesetzes für alle späteren Glieder maßgebendes — und zwar Beides, negativ und positiv maßgebendes, Ansehen hat.

Anm. Das christliche Sittengesetz selbst kann die sittliche Erscheinung Christi nicht sein, sondern nur das regulative Princip desselben. Denn die Sittlichkeit des Erlösers ist die absolut normale, die unserige kann, bis zur Vollendung hin, nur die relativ normale sein (§. 800.). So ist auch das Neue Testament nicht das christliche

Sittengesetz. Seine sittlichen Vorschriften setzen ganz andere sittliche Zustände, objektive und subjektive, voraus als die dermalen faktischen. „Nur ihr Geist", pflegen wir selbst zu sagen, „bindet uns, nicht ihr Buchstabe." Aber dann binden sie uns eben überhaupt nicht als unser Gesetz, denn ohne einen Buchstaben, ohne Positivität gibt es überall kein Gesetz.

§. 822. Gesetz ist die christliche Sitte, sofern sie sich angegebenermaßen (§. 820.) auf eine für uns äußere Auktorität stützt, nämlich unmittelbar auf die des christlichen Gemeinwesens, in letzter Beziehung aber auf die des Erlösers selbst. Da es jedoch in dem Begriffe des Gesetzes liegt, daß es durch seine eigene Entwickelung allmälig über sich selbst hinausgeht und, indem es sich überflüssig macht, sich selbst wieder aufhebt (§. 798.), so legt die christliche Sitte je länger desto mehr den Charakter einer gesetzlichen Sitte und somit ihre Buchstäblichkeit und Positivität ab, und löst sich immermehr in schlechthin freie Sitte auf. Je weiter nämlich die christliche Gemeinschaft in ihrer sittlichen Entwickelung vorschreitet, desto allgemeiner wird ja die (wo nicht unmittelbare, so doch mittelbare) Theilnahme der Einzelnen, wie an den obrigkeitlichen Funktionen im weitesten Sinne des Wortes überhaupt (§. 274.), so insbesondere auch an den gesetzgebenden. Das christliche Sittengesetz wird so je länger desto vollständiger auf der einen Seite christliche öffentliche sittliche Meinung*) und auf der anderen Seite christliche Wissenschaft vom Sittlichen, d. h. Ethik. Im Zusammenhange hiermit tritt dann auch die abstrakte Grundformel des Gesetzes immer reiner aus ihrer Umhüllung heraus (vgl. oben §. 818.). Da nun auch je mehr die sittliche Entwickelung im Reiche der Erlösung vorwärts schreitet, desto vollständiger die positiv christliche Sittlichkeit mit der reinen menschlichen Sittlichkeit als solcher sich deckt (§. 787.), so verliert auch die christliche Sitte je länger desto mehr ihre Handgreiflichkeit, so daß es für den Ethiker immer schwieriger wird, sich derselben empirisch zu bemächtigen. Mit der Vollendung des Reiches des Erlösers ist sie als solche (als christliche Sitte) vollständig wieder erloschen.

*) Oder, wie man wohl auch sagt, jedoch ungenau und verwirrend: öffentliches Gewissen.

§. 823. Wie das christliche Gemeinwesen einerseits Kirche, andererseits Staat ist, so ist auch das Gesetz desselben theils kirchliches, theils politisches, – die christliche Sitte theils kirchliche, theils politische. Die Kirche übt ihre Gesetzgebung einerseits durch die kirchliche öffentliche Meinung, andererseits durch kirchendisciplinarische Satzungen und vornehmlich durch die öffentliche kirchliche Lehre aus, — der Staat übt die seinige aus einerseits durch die politische öffentliche sittliche Meinung in ihrem weitesten Umfange, mit ausdrücklichem Einschluß auch der ästhetischen (d. h. der im Kreise des Kunstlebens geltenden) und der geselligen, und die ethische Wissenschaft, andererseits durch die politische Legislation. Da das christliche Gemeinwesen von vorn herein überwiegend ein kirchliches ist, späterhin dagegen überwiegend ein politisches, so ist auch das (christliche) Gesetz anfangs überwiegend ein kirchliches, im späteren Verlauf seiner Entwickelung aber überwiegend ein politisches. Mit der Vollendung des christlichen Gemeinwesens verschwindet mit der Kirche selbst auch das kirchliche Gesetz völlig, allein nicht nur dieses, sondern auch das Gesetz überhaupt.

§. 824. Bei der Trennung der Kirche in eine Mehrheit von einander relativ entgegengesetzten besonderen Kirchen ist auch in jeder von diesen in Einer und derselben Zeit das Gesetz auf eigenthümliche Weise verschieden und mithin auch die Pflichtenlehre. Je mehr das Gesetz noch überwiegend ein kirchliches ist, von desto größerer und durchgreifenderer Bedeutung ist diese confessionelle Differenz. Ebenso wirken aber auch die nationalen Unterschiede auf das Gesetz und folglich auch auf die Pflichtenlehre ein, sie eigenthümlich modifizirend. Und zwar dieß in desto höherem Maße, je entschiedener bei der Sittengesetzgebung der Staat präponderirt. Nur daß freilich eben in diesem Falle, weil dann die sittliche Entwickelung der Menschheit schon weit vorgerückt ist, auch die nationalen Differenzen unter sich bereits eine weitgreifende Gemeinschaft eingegangen sind, durch welche die Verschiedenheit, indem sie scharf hervortritt in ihrer Bedeutsamkeit, sich unmittelbar zugleich wieder ausgleicht.

§. 825. Indem das Gesetz, von welchem die Pflicht dependirt, als die christliche Sitte ein unmittelbar gegebenes ist, hat die Pflichtenlehre neben ihrem spekulativen Charakter wesentlich zugleich

einen empirischen. Sie hat aber, indem sie die Pflicht nach dem Maßstabe der ihr gegebenen christlichen Sitte bestimmt, diese nicht etwa ohne Weiteres so zu belassen, wie sie sich empirisch gibt, sondern sie hat sie auf der Basis des spekulativen Begriffes der sittlichen Welt kritisch einerseits mit dem höchsten Regulativ der christlichen Sittengesetzgebung und der bleibenden unmittelbaren Norm derselben (§. 821.) und andererseits mit der genau erkannten jedesmaligen geschichtlichen Entwickelungsstufe der christlichen Gemeinschaft zusammenzuhalten, und demgemäß, beides reinigend und entwickelnd, um- und fortzubilden. Eben hierdurch nimmt sie einen wesentlichen und je länger desto bedeutender werdenden Antheil an der christlichen Sittengesetzgebung selbst. Sie ist demnach eine überwiegend kritisch-empirische Wissenschaft.

Anm. 1. Der vorherrschende Charakter der Pflichtenlehre, wie er durch ihren Begriff geboten wird, ist das kritisch-kasuistische Verfahren*). Sie hat sich dessen nicht zu schämen, denn allein durch dasselbe wird sie fruchtbar. Vermöge dieses kritisch-empirischen Charakters der Pflichtenlehre mündet die Ethik und mit ihr die spekulative Theologie überhaupt ungesucht und unbestellt unmittelbar in die praktische aus. Wie nothwendig sich die Pflichtenlehre auf die historische Theologie stützt, ist aus dem Obigen von selbst klar.

Anm. 2. Die Ethiker sind auf wunderliche Eintheilungen der sittlichen Gesetze verfallen. Eine der wunderlichsten ist die von Reinhard (System der christl. Moral, I., S. 331 f. d. 5. A.) aufgestellte, in der Ethik durchaus sinnlose Unterscheidung von Gesetzen der Sittlichkeit in der engsten Bedeutung, Gesetzen des Wohlwollens und Gesetzen der Klugheit, mit der näheren Angabe, daß die ersten schlechthin gebieten und sich an unsere Vernunft wenden, die zweiten andringend gebieten und sich an unser Gefühl wenden, die dritten aber rathend gebieten und sich an unsere Urtheilskraft und unsere Sinnlichkeit wenden. Jedes Gesetz hat schon seinem Begriffe nach Wohlwollen (die Tendenz auf die Absolutheit der sittlichen Gemeinschaft) und Klugheit (nämlich die wahre, die richtige teleologische Berechnung) zu seinen Principien, und zwar in ihrer vollständigen gegenseitigen Durchdringung. Ein bloß rathendes Gebieten ist einfach eine con-

*) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bish. S. L. (S. W. III., 1.), S. 300 f. u. Syst. der S. L., S. 83.

tradictio in adjecto; andringend aber gebietet jedes Gesetz, nämlich die Auktorität des Gesetzes als solchen ist überall dasjenige Andringende, über welches hinaus es für den das Gesetz wirklich anerkennenden Menschen ein stärker Andringendes nicht geben kann. Der Gedanke endlich, daß das Gesetz sich an unsere Sinnlichkeit wende, die doch für dasselbe gar kein Ohr hat, ist geradezu widersinnig. Reinhard fügt zur Erläuterung seiner Eintheilung hinzu: „Das Gesetz: bezahle deinen Gläubiger, ist ein Gesetz der Sittlichkeit; das Gesetz: erlaß deinem unvermögenden Schuldner seine Schuld, ein Gesetz des Wohlwollens; das Gesetz: vermeide, so viel du kannst, Schulden zu machen, ein Gesetz der Klugheit." Diese Forderungen gebieten aber in der That alle drei auf gleiche Weise, nämlich schlechthin. Nur muß das limitirende „so viel du kannst" den beiden ersteren gleichfalls beigegeben werden, so gut wie der dritten.

§. 826. Durch das Gesetz entsteht die Pflicht. Sie ist diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche durch das Sittengesetz (nämlich, wie hier überall, im engeren Sinne des Wortes) gefordert wird. Das Gesetz ist überall in letzter Beziehung das Verpflichtende, und zwar verpflichtet es vermöge seiner göttlichen Auktorität (§. 798. 802. 820.) unbedingt. Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Pflicht. Zwar reicht das Gesetz für sich allein keineswegs aus, um für den Einzelnen seine Pflichten vollständig zu bestimmen, nämlich wegen des Individuellen an dem Handeln, und es muß deßhalb die individuelle Instanz, namentlich das System der Grundsätze, erst ergänzen, was das Gesetz in dieser Beziehung unbestimmt gelassen hat, und zwar, da in jedem Handeln die Individualität mitwirkender Faktor ist und sein soll, bei jeder Handlung (§. 805.); allein nichts desto weniger verpflichtet doch auch die individuelle Instanz nur in ihrer sie selbst bindenden Verbindung mit dem Gesetz (§. 807.); für sich allein, ohne den Anhalt an das Gesetz hat sie keine verpflichtende Kraft. Das Gesetz in seiner reinen Objektivität bestimmt für Jeden, und mithin auch für Jeden auf die gleiche Weise, die Pflicht; nach dem Gesetz muß Jeder mittelst der individuellen Instanz sich seine Pflicht selbst bestimmen.*)

*) Ueber diesen Unterschied zwischen der Pflicht und meiner Pflicht vgl. auch Marheineke, Theol. Moral, S. 290 f.

Anm. Pflicht kann man immer nur eine bestimmte Handlungsweise nennen, nie eine bloße, d. h. als ruhend gedachte Gesinnung. Diese letztere fällt immer nur unter den Begriff der Tugend. Wohl aber kann das Streben nach einer bestimmten Gesinnung und ihre Bethätigung Pflicht sein. So kann die Liebe nie Pflicht sein, wie sie sich denn auch nicht gebieten läßt, sondern sie ist Tugend; wohl aber ist das Lieben Pflicht und kann geboten werden.

§. 827. In jedem pflichtmäßigen Handeln durchdringen sich Gesetz und individuelle Instanz vollständig, aber so, daß jenes diese unbedingt beherrscht. Nichts desto weniger nimmt auch als pflichtmäßiges alles universelle Handeln seinen Ausgang vom Gesetze, alles individuelle Handeln von der individuellen Instanz (§. 808.). Die allgemeine Pflichtformel ist daher für den Einzelnen erst insofern anwendbar, als er sich dieselbe vermöge der individuellen Instanz in's Individuelle übersetzt hat. Dieß ist ohne feste Grundsätze nicht mit Sicherheit möglich (§. 806.), und so gibt es denn ohne Grundsätze kein wahrhaft pflichtmäßiges Handeln. Aus diesem Grunde kann aber auch die Pflichtmäßigkeit einer Handlung nie schon an ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze für sich allein erkannt werden. Eben deßhalb kann nun auch die Pflichtenlehre bei ihrem objektiven wissenschaftlichen Charakter nur die allgemeinen Pflichtformeln aufstellen. Die saure Mühe, durch Uebersetzung derselben in's Individuelle seine Pflichten zu finden, kann (und will) sie dem Einzelnen nicht abnehmen*). Die Fertigkeit und Sicherheit, überhaupt die Virtuosität in der richtigen Subsumtion der Aussage der individuellen Instanz unter den allgemeinen Satz des Gesetzes und umgekehrt in der richtigen Ausfüllung dieses durch jene in dem einzelnen Falle macht die eigentliche Gesundheit des sittlichen Bewußtseins des Individuums aus, die Virtuosität seines sittlichen Urtheiles, das, was man dem vulgären Sprachgebrauch gemäß die Gesundheit „des Gewissens" nennen könnte. Diese Virtuosität ist gleichweit entfernt von beiden, einerseits der sittlichen Leichtfertigkeit und Voreiligkeit und andererseits der sittlichen Skrupulosität (Aengstlichkeit), Langsamkeit, Schwächlichkeit und Feigheit**).

*) Vgl. Flatt, Chr. Moral, S. 232–234.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 169 f.: „Das zarte oder feine Ge-

Anm. Eben aus diesem Mißverständnisse, als sei es die Aufgabe der Pflichtenlehre, dem Einzelnen seine Pflichten (nicht bloß die Pflichten) vorzuzeichnen, also die Pflichten des einzelnen Menschen zu konstruiren, während sie in der That lediglich die Pflichten des Menschen überhaupt zu konstruiren hat, sind viele Verwirrungen in der Ethik geflossen.

§. 828. Auf der Stufe der sittlichen Entwickelung, wie sie innerhalb des Pflichtverhältnisses besteht, sind das religiöse Gefühl und das Gewissen, welche beide wieder unter sich auf's Engste zusammengehören (und deßhalb im gewöhnlichen Sprachgebrauche selten gehörig von einander unterschieden werden), zwei ganz besonders wichtige Elemente der individuellen Instanz. Da nun innerhalb der Sphäre des Pflichtverhältnisses überall eine relative Inkongruenz des An sich sittlichen und des Religiösen stattfindet, so können [da, wo die Normalisirung jenes hinter der dieses zurückgeblieben ist, (denn auch der umgekehrte Fall ist möglich)] Fälle eintreten, in denen die

---

wissen ist der moralische Vorzug eines Menschen, worin er nichts beschließt und thut, so lange noch ein Bedenken obwaltet, ob es dem Gesetze und der Pflicht gemäß sei oder nicht. Dieß ist unbedingt einem Jeden zuzumuthen, wenigstens zu wünschen, daß er es nämlich mit Gesetz, Recht, Pflicht auf's Genaueste nehme, und sich so gewissenhaft von allen seinen Schritten Rechenschaft gebe. Die Zartheit und Feinheit des Gewissens ist demnach die subjektive Lebendigkeit, Kraft und Regsamkeit des Gewissens. Sie hält sich an den Spruch des Plinius: quod dubitas, ne feceris." (Röm. 14, 23.) „Diese Gestalt des Gewissens ist aber nur dann ein sittlicher Vorzug, wenn sie mit großer Energie des Verstandes und Willens verbunden ist, so daß darüber das Handeln nicht unterbleibt. Denn ist dieß der Fall, so ist die Zartheit und Feinheit des Gewissens mit jener Schwäche verknüpft, welche die Enghеit (angustia), die Skrupulosität des Gewissens ist. Sie ist es z. B., welche die Kollisionen der Pflichten häuft und übertreibt. Man handelt lieber gar nicht, als daß man sich in solche Ungewißheit des Erfolges begibt. Aber die Pflicht hatte eben so sehr zu handeln geboten. Dieser Zustand des Gewissens ist in der deutschen Sprache treffend bezeichnet, indem von einem Solchen, der sich in diesem Falle befindet, gesagt wird, daß er sich aus diesem und jenem ein Gewissen mache; in diesem Sichmachen des Gewissens ist die reine Subjektivität als Skrupulosität des Gewissens ausgesprochen. Man verfällt, der Willkür des Handelns ohne des bestimmten Gesetzes Leitung entfliehend, nur in eine andere Art der Willkür. In dieser Enge und Aengstlichkeit des Gewissens macht man sich Bedenklichkeiten und Zweifel, wo sie doch nicht nöthig sind. Solch ein Zustand wird bald nicht nur thatlos, sondern auch rathlos."

individuelle Auslegung der abstrakten Pflichtbestimmungen des Gesetzes nur durch [die *religiöse* Seite]*) der individuellen Instanz ganz für sich allein zuwege gebracht werden muß, also nur vermöge eines nicht weiter zu motivirenden *unmittelbaren göttlichen Gefühles* (sei es nun ein Gefühl religiöser Lust oder ein Gefühl religiöser Unlust) und eines *unmittelbaren göttlichen Triebes* (sei es nun ein anspornender oder ein zurückhaltender), und zwar vermöge des harmonischen Zusammenwirkens beider. In solchen Fällen, *wenn sie nämlich wirklich konstiren*, kann die Pflichtmäßigkeit des Handelns nur darin bestehen, entweder, falls das religiöse Gefühl und das Gewissen bereits vollkommen vernehmlich und einhellig sprechen, ihnen rückhaltslos zu folgen, oder falls sie sich nur erst halbdeutlich und unter sich selbst zwiespältig äußern, sie durch Andacht und Gebet zum vollkommen lauten und deutlichen und unter sich selbst zusammenstimmenden Reden zu bringen, hiernächst aber ihrem Ausspruche unbedingt zu gehorchen. Die in solchen Fällen sich ergebenden Pflichten sind es, die (sofern der herrschende Sprachgebrauch unter dem Gewissen das religiöse Gefühl mitzubefassen pflegt, vgl. §. 177.) mit Fug als *Gewissenspflichten* bezeichnet werden können. Da übrigens bei der Pflichtmäßigkeit der sittlichen Entwickelung auch die relative Inkongruenz der Sittlichkeit und der Frömmigkeit in stätigem Verschwinden begriffen ist, so müssen jene Fälle im Leben des bei der Pflicht bleibenden Individuums je länger desto seltener werden, und mit ihnen auch die s. g. Gewissenspflichten.

Anm. In solchen Fällen ein anderes *Gottesurtheil* zu suchen außer dem religiösen Gefühle und dem Gewissen in ihrem Zusammenklang, ist pflichtwidrig. Dieß gilt namentlich auch von dem Gebrauch des *Looses*, der auch durch Ap.=G. 1, 23—26 nicht gerechtfertigt werden kann, selbst wenn in dieser Stelle wirklich vom Loose die Rede sein sollte. Vgl. *Reinhard*, Chr. Moral, II., 189 f. Ueber die Anwendung des Looses in der Brüdergemeinde s. das treffende Urtheil *Bengel's*, Abriß der sogenannten Brüdergemeinde, S. 404. 486 f. >Vgl. *Gaupp*, Prakt. Theol. II., 1, S. 463 f.<

§. 829. Wegen ihres wesentlichen Verhältnisses zu dem ver-

*) 1. A.: diese beiden einzelnen Faktoren.

pflichtenden Gesetz liegt in der Pflicht immer ein Moment der Unfreiheit auf Seiten des Verpflichteten*). Vgl. §. 809.

§. 830. Da es bloß erlaubte oder sittlich gleichgültige Handlungen überhaupt nicht gibt (§. 811.), so kann das Handeln nur sofern es ein bestimmt sei es nun gebotenes oder verbotenes ist, ein pflichtmäßiges sein. Jedes in dem Handelnden unter der Form eines bloß erlaubten oder sittlich gleichgültigen gesetzte Handeln ist schon eo ipso ein pflichtwidriges. Da jedes Verbot wesentlich ein Gebot involvirt (§. 810.), und es einen Akt, der bloße Unterlassung wäre, ohne zugleich einen bestimmten positiven Inhalt zu haben, gar nicht geben kann, so gibt es auch keine Pflichten, die lediglich auf ein Unterlassen gehen**).

Anm. Die Eintheilung der Pflichten in bejahende (officia positiva, welche aus legibus praeceptivis entspringen), und verneinende (officia privativa, welche aus legibus prohibitivis entspringen), wie z. B. Reinhard (II., S. 163.) sie aufstellt, ist daher eine sehr müßige.

§. 831. Unmittelbar in dem Begriffe des Pflichtverhältnisses selbst liegt es, daß das pflichtmäßige Handeln ein nur relativ normales ist, also zugleich ein relativ abnormes, weßhalb es denn auch an sich nicht besteht gegenüber dem Sittengesetze im weiteren Sinne des Wortes. Aber es ist zugleich das in dem bestimmten geschichtlichen Momente für das bestimmte sittliche Subjekt unter den bestimmten gegebenen objektiven Bedingungen möglichst normale und das die vollständige Normalisirung beider, des handelnden Subjektes selbst und der sittlichen Welt überhaupt, von dem gegebenen

*) Vgl. v. Hirscher, Christl. Moral, I., S. 191 f.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 254 f.: „Das Unterlassen des Bösen ist der Anfang vom Thun des Guten, weil alles moralische Thun des Menschen überhaupt mit dem Begehen des Bösen anfängt. Wird von diesem Begehen des Bösen nicht abgestanden, nachgelassen und es selbst nicht unterlassen, so ist dieses eben sowohl Sünde als jenes Begehen selbst, denn eben damit war das Gute unterlassen. Dieß Unterlassen war nicht ein Nichtsthun, sondern es behielt das Böse dabei im Wollen und Thun seinen freien Lauf; im Unterlassen des Guten ist das Böse zugelassen (commissum). Dieß ist die Identität von beiderlei Sünden; wer was er thun soll unterläßt, begeht, was er nicht thun soll. Doch ist von wegen der größeren Energie des Willens im Begehen die Schuld die größere als im Unterlassen; das ist der Unterschied."

Entwickelungspunkte aus möglichst, mithin auch stätig, fördernde. Es ist folglich in seiner relativen Abnormität nichts desto weniger das sich stätig immer vollständiger normalisirende.

§. 832. Da es nur auf der Basis der Erlösung und für die wirklich in der Aneignung derselben begriffenen ein wirkliches Gesetz gibt (§. 798.), so kann es auch im strengen Sinne des Wortes Pflichten und eine Pflichtenlehre nur für denjenigen geben, welcher mit seinem sittlichen Dasein wirklich innerhalb des Bereiches der Erlösung steht, also nur für denjenigen, der bereits in irgend einem Maße wirklich Christ ist, kurz nur für den wirklich Bekehrten oder doch in der Bekehrung Begriffenen. Für den noch völlig Unbekehrten gibt es wohl bürgerliche Obliegenheiten (die er aber nicht als Pflichten behandelt), von Pflichten aber nur ein Analogon, nämlich in sofern, als er geschichtlich innerhalb einer Gemeinschaft der Erlösung steht, und somit von den Einflüssen der Erlösung berührt wird. Sofern nämlich hiermit für ihn die reale Möglichkeit vorhanden ist, subjektiv in den Erlösungsproceß einzugehen, stellt sich an ihn die Forderung, die man allenfalls Pflicht nennen mag, sich zu bekehren oder vielmehr sich bekehren zu lassen.

Anm. Christen erst machen wollen mit einer Pflichtenlehre, ist ein thörichtes Unternehmen.

§. 833. Auch der wirklich in der Erlösung stehende kann, so lange diese an ihm ihr Werk noch nicht schlechthin vollendet hat (womit dann aber für ihn die Pflicht überhaupt wieder hinwegfällt), das Gesetz, wie er es von sich selbst allein nicht aufzufinden vermag, so auch nicht aus sich selbst allein wirklich halten, d. h. er vermag aus sich selbst allein nicht wahrhaft pflichtmäßig zu handeln. Denn er ist ja erst relativ tugendhaft, mithin auch noch relativ untugendhaft, und seine sittliche Beschaffenheit ist daher nicht an und für sich selbst, sondern nur unter der Voraussetzung der sich mit ihm verbindenden Wirksamkeit der göttlichen Erlösungsgnade, wie eine solche in seinem Verhältnisse zum Erlöser als realiter möglich mitgegeben ist, zu einem die wirkliche Lösung der sittlichen Aufgabe in stätiger Annäherung bewirkenden Handeln geeignet. (Vgl. §. 778.) Jedes Handeln des Christen (der hier überall das alleinige Subjekt ist, nämlich in dem §. 832. ange-

gebenen Sinne), ist demnach ein wirklich pflichtmäßiges nur in sofern und in dem Maße, als es ein Handeln in der Gemeinschaft mit dem Erlöser oder kraft der göttlichen Gnade ist*). Dem bekehrten Christen steht aber vermöge seines Gnadenstandes (§. 777.) dieser Beistand der göttlichen Gnade ununterbrochen zur Seite.

§. 834. Da die christliche Sitte das Sittengesetz ist (§. 820.), dieß aber ausdrücklich als vermöge der stätig fortschreitenden Entwickelung der Sittlichkeit in der christlichen Gemeinschaft in kontinuirlicher Fortentwickelung und Umwandelung zu immer vollkommeneren Gestaltungen begriffene (§. 813.), so läßt sich die Pflichtformel ganz allgemein so ausdrücken: Unterwirf dich der jedesmal in deinem Lebenskreise geltenden christlichen Sitte, jedoch mit ausdrücklichem und unbedingtem Vorbehalte deines reformatorischen Berufes (soweit du nämlich einen hast), und unter unnachläßlicher Ausübung desselben. Wer die geltende christliche Sitte**) zu verbessern vermag, der ist eo ipso von ihrem verpflichtenden Ansehen entbunden; wer nur fromme Wünsche hat für ihre Reformation, der ist ihr zum Gehorsam verpflichtet. (Auch hier gilt das Wort Gamaliels, Ap.-G. 5, 38. 39.) In diesem Satze liegt die bestimmte Verurtheilung jedes moralisch-rigoristischen Separatismus innerhalb der Christenheit. Wer nicht reformiren kann, darf sich nicht separiren; wer reformiren kann, braucht sich nicht zu separiren.

§. 835. Dieß Alles vorausgesetzt, wird zur Pflichtmäßigkeit des Handelns vor Allem erfordert, daß es wirklich das eigene Handeln des bestimmten handelnden Individuums sei. Dieß nun ist von der einen Seite dadurch bedingt, daß sich in dem Handeln die Individualität, also die specifische Eigenthümlichkeit des Handelnden ausdrückt, nämlich als wirklich sittliche (als ethisirte), d. h. als Charakter. Das Handeln ist ein pflichtmäßiges nur sofern der Handelnde in dasselbe so vollständig als möglich seine sittliche Eigenthümlichkeit (seinen Charakter) hineinlegt, so daß es, wie es ist, nur das

---

*) Vgl. Joh 15, 1—7. Röm. 8, 37. 1 Cor. 15, 10. 57. 2 Cor. 3, 4. 5. Eph. 2, 8. Phil. 2, 13. C. 4, 23. 1 Petr. 4, 11.

**) [Es ist nicht etwa von der, von der Zeit selbst als unchristlich erkannten, wenn auch in ihr herrschenden, Sitte die Rede.]

seinige sein kann, schlechterdings nicht das irgend eines Anderen. So allein ist er wirklich selbst dabei bei demselben.

Anm. Hierdurch ist das Handeln in seiner Pflichtmäßigkeit „geistvoll". Es gilt das von dem Handeln überhaupt, was Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 391., in Beziehung auf eine einzelne Species desselben treffend bemerkt: „Der hat am meisten Geist, welcher seine Zweckbegriffe alle so konstruirt, daß sich seine persönliche Eigenthümlichkeit darin ausspricht."

§. 836. Von der anderen Seite kann das Handeln das eigene des Handelnden Subjektes nur dann sein, wenn es ein wirklich spontanes ist, und sich von innen hervor aus dem Handelnden selbst entwickelt. Ohne diesen Zusammenhang mit einem inneren sittlichen Impulse in dem Handelnden selbst wäre es ein mechanisches*), und so mindestens unsittlich oder sittlich schlecht. Diese Kausalität in der eigenen Spontaneität des Handelnden nun ist die innere Anregung, und diese wird demnach zu jedem pflichtmäßigen Handeln erfordert**). Als aus der Individualität des Handelnden entspringend, tritt die innere Anregung unmittelbar als Bestimmtheit des Triebes und der Empfindung hervor; sie ist aber um desto vollkommener, je unmittelbarer sie sich auch in die Region des klar berechnenden Verstandes und des sicher beschließenden Willens erhebt. Wiewohl sie daher in ihrer Entstehung ein unmittelbarer Antrieb ist, so muß sie sich doch vollständig in verständige Berechnung aus dem Gesichtspunkte des sittlichen Zweckes auflösen lassen***).

Anm. Die innere sittliche Anregung ist ein Kennzeichen davon, daß die Handlung, welche aus ihr hervorgeht, im sittlichen Leben des Individuums nichts Abruptes, sondern ein integrirendes Glied seines sittlichen Lebenswerkes ist.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S., S. 453.

**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 431. 453.

***) Schleiermacher, a. a. O., S. 455: „§. 24. Alles, was aus freiem Triebe erzeugt ist, muß sich in den Kalkulus auflösen lassen. Erläut. Sonst ist es ein dem Ganzen nicht zusagender Dienst, und eines muß dem anderen nothwendig widersprechen. Ein frei entstandenes Wollen darf nicht eher in wirkliche Ausführung kommen, bis auch sein nothwendiger Ort in der geschichtlichen Entwickelung des Ganzen gefunden ist. Auf dem Gebiete der Erkenntniß ist alles wild, was nicht auf ein allgemeines System bezogen ist."

§. 837. Diese innere Anregung gibt sich zwar allerdings in beiden als Impuls kund, im Selbstbewußtsein (zunächst als Gefühl) und in der Selbstthätigkeit (zunächst als Trieb); allein innerhalb des Bereiches des bloßen Pflichtverhältnisses, d. h. der bloß relativ normalen sittlichen Entwickelung, doch nie in beiden mit völlig gleichem Maße der Stärke. Es ist deßhalb mit dem inneren Antriebe immer zugleich noch irgend ein Schwanken mitgesetzt, das, bevor es zum wirklichen Handeln kommen kann, erst zum Stillstande gebracht werden muß. Dieß geschieht durch das Sich zusammennehmen des Subjektes*). Ist das Uebergewicht der Stärke der inneren Anregung auf der Seite der Selbstthätigkeit, so wird jene Entscheidung zum wirklichen Handeln durch die Berathschlagung oder Ueberlegung**) vermittelt, deren Resultat dann die moralische Ueberzeugung von der sei es nun Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit der durch den inneren Impuls indicirten Handlung ist. Ist dagegen das Uebergewicht der Stärke der inneren Anregung auf der Seite des Selbstbewußtseins, so wird die Entscheidung zum wirklichen Handeln durch die Ermannung vermittelt, deren Ergebniß dann die Freudigkeit zum Handeln ist. Das Gleichgewicht der Stärke der inneren Anregung in dem Selbstbewußtsein (oder des Beweggrundes) und in der Selbstthätigkeit (oder der Triebfeder) ist auf der Seite des Selbstbewußtseins die Zuversicht, auf der Seite der Selbstthätigkeit die Lust. Beide als Maximum, und mithin zugleich in ihrer vollständigen Kongruenz gesetzt, ergeben die Plerophorie. Sittliche Zuversicht und sittliche Lust sind somit ihren Begriffen selbst zufolge immer mit einander gegeben. Doch liegt zugleich in dem Begriffe des Pflichtverhältnisses als eines bloß relativ normalen Standes des sittlichen Processes, daß innerhalb seines Bereiches die absolute Kongruenz beider, also die volle Plerophorie ausgeschlossen, und immer irgend ein Maß von Uebergewicht entweder der moralischen Ueberzeugung über die Freudigkeit, und mithin auch der sittlichen Zuversicht über die sittliche Lust, oder dieser über jene gesetzt ist. Je vollkommener

---

*) Vgl. in dieser Beziehung Fichte, Anweis. zum sel. Leben, S. 493—496 (B. V., d. S. W.).

**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 453.

die Pflichtmäßigkeit des Handelns ist, desto mehr und desto konstanter gehen Zuversicht und Lust in seinem Geleite, und desto entschiedener nähert es sich der Plerophorie an; ohne alle sittliche Ueberzeugung*) und Freudigkeit aber gibt es überhaupt gar kein pflichtmäßiges Handeln.

§. 838. Bei absolut pflichtmäßiger sittlicher Entwickelung des Einzelnen muß in jeden sittlichen Lebensmoment desselben eine innere Anregung zu einem pflichtmäßigen Handeln fallen. Denn die Pflichtmäßigkeit des Handelns schließt ihrem Begriffe zufolge die Stätigkeit des Verlaufes der sich normalisirenden sittlichen Entwickelung des Individuums ein, weßhalb auch diesem, je länger es pflichtmäßig handelt, das pflichtmäßige Handeln immer leichter wird. Indem also von dem absolut pflichtmäßig Handelnden in jedem sittlichen Momente durch ein pflichtmäßiges Handeln eine sittliche Aufgabe gelöst wird, ergibt sich für ihn eben aus dieser Lösung unmittelbar wieder eine neue sittliche Aufgabe, deren Lösung sich ihm als seine Pflicht darstellt. Allein wo — wie dieß in der Wirklichkeit der durchgängige Fall ist, — die Pflichtgemäßheit der sittlichen Entwickelung eine nur relative ist, und mithin auch die Stätigkeit derselben in ihrem Sich normalisiren, da kann es nicht fehlen, daß einzelne sittliche Momente völlig leer bleiben von einer sittlichen Anregung. Daneben ist es überhaupt unbedingt möglich, auch bei absoluter Pflichtmäßigkeit der sittlichen Entwickelung des Einzelnen, daß bei ihm in Einen und denselben sittlichen Momente mehrere innere Anregungen fallen, ungeachtet doch jedesmal nur Eine befriedigt werden kann. Deßhalb nämlich weil im Bereiche der Herrschaft des Pflichtverhältnisses in dem Individuum die einzelnen sittlichen Sphären noch nicht schlechthin in Einheit und harmonischem Zusammenwirken stehen. Indem so gleichzeitig in Beziehung auf verschiedene Sphären innere Anregungen in ihm entstehen, wenden diese sich dann mit entschiedenem Uebergewicht die einen an das Selbstbewußtsein, die anderen an die Selbstthätigkeit. Und diese mehreren inneren Anregungen können dann auch unter sich wieder der Richtung nach auseinandergehen, und so in Konflikt gerathen. Die so sich ergeben-

*) Röm. 14, 23.

den Zustände einmal der sittlichen inneren Langenweile und das andere Mal der sittlichen inneren Zerfahrenheit, Uneinigkeit und Unschlüssigkeit müssen beseitigt werden, bevor es zu einem pflichtmäßigen Handeln kommen kann, was abermals >nur durch< *) Ueberlegung und Ermannung möglich ist.

§. 839. Da alles Handeln nur insofern ein normales ist, als es wesentlich ein Handeln in der sittlichen Gemeinschaft ist, also als der Handelnde nicht als bloßer Einzelner, sondern als Glied des Ganzen oder der Gemeinschaft handelt: so ist jedes Handeln ein pflichtmäßiges nur sofern es zugleich ein Handeln der Gemeinschaft selbst in dem Individuum ist**), d. h. sofern es ein wesentlich mit durch die Gemeinschaft in dem Individuum kausirtes ist. Diese kausale Mitwirkung der Gemeinschaft zu dem Handeln des Einzelnen besteht in der an diesen kommenden ausdrücklichen äußeren Aufforderung zu einem bestimmten Handeln***). Auch diese äußere sittliche Aufforderung gehört demnach wesentlich zu jedem pflichtmäßigen Handeln†). Ohne sie ist das Handeln ein unberufenes, welches immer pflichtwidrig ist. Ein Handeln, das nicht ausdrücklich von der Gemeinschaft gefordert ist, ist wenigstens in Beziehung auf sie leer, sofern es aber sich bestimmt auf sie richtet, geht es in eine vergebliche Anstrengung aus, ohne ihren sittlichen Zustand fördern zu können, und ist also abenteuerlich††).

§. 840. Bei absolut pflichtmäßiger Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft müßte in jeden sittlichen Lebensmoment des Einzelnen, sofern er anders sich selbst innerhalb der Bahn der Pflicht hielte, auch eine ausdrückliche äußere Aufforderung zu einem bestimmten

---

*) 1. A.: nicht ohne.

**) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 322 f. Es heißt hier unter Anderm: „Die Aufgabe besteht also darin, daß seine Thätigkeit ganz vom Ganzen bestimmt werde, und daß die Gemeinschaft Jedem vollständig seine Thätigkeit anweise."

***) Fichte, Sittenlehre, S. 291. (W. IV.): „Dazu habe ich, wenn ich immer thue, was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt muß unsere Tugend natürlich sein, immer handeln, wozu sie aufgefordert wird, und nicht etwa Abenteuer suchen; denn das ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung."

†) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 432.

††) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 453.

Handeln fallen. Bei nur relativer Pflichtmäßigkeit derselben hingegen, d. i. in dem empirisch allein gegebenen Falle, können gar wohl einzelne sittliche Lebensmomente des Individuums in dieser Hinsicht leer ausgehen, weil ja dann die Stätigkeit des Verlaufes des sittlichen Processes in der Gemeinschaft eine mangelhafte ist. Daß in einzelne sittliche Lebensmomente des Individuums mehrere äußere Aufforderungen zu bestimmtem Handeln fallen, das ist dagegen, so lange das Pflichtverhältniß überhaupt noch besteht, unbedingt möglich, und zwar ohne irgend welche Verschuldung des Einzelnen, auch bei absoluter Pflichtmäßigkeit der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft. Denn so lange der Zustand dieser letzteren noch ein bloß relativ normaler ist, befinden sich ihre einzelnen besonderen Sphären unter einander selbst noch nicht in schlechthin harmonischem Zusammenwirken, sondern noch in einem relativen Mißverhältnisse, und die Entwickelung jeder einzelnen derselben kann sich daher mit der übrigen relativ verwickeln (freilich aber eben nur relativ, mithin auch wieder auflösbar), wovon dann die natürliche Folge ist, daß gleichzeitig von mehreren her äußere Aufforderungen zum Handeln an den Einzelnen ergehen können. Und diese mehreren Anmuthungen können dann auch der Richtung nach auseinander gehen, und so mit einander in [eigentlichen] Widerstreit gerathen. Bevor diese Kollision der mehreren gleichzeitig von außenher an den Einzelnen gemachten sittlichen Ansprüche von diesem geschlichtet ist, und zwar auf die richtige Weise, gibt es in diesem Falle kein pflichtmäßiges Handeln. Bewerkstelligen läßt sich diese Schlichtung ebenfalls nur mittelst der Ueberlegung und der Ermannung.

§. 841. Je normaler die sittliche Entwickelung beider, des Einzelnen und der Gemeinschaft ist, d. i. je mehr der Einzelne sein sittliches Dasein durch und durch als lebendiges Glied des Ganzen hat, und je mehr dem Ganzen der Einzelne lebendiges Glied seines Organismus ist, desto vollständiger treffen die innere sittliche Anregung und die äußere sittliche Aufforderung in Einem Punkt zusammen, und zwar in gleicher Richtung, also harmonisch. Es ist deßhalb eine wesentliche Bestimmtheit an dem pflichtmäßigen Handeln überhaupt, daß es auf dem harmonischen Zusammentreffen beider Impulse, des

inneren und des äußeren, beruht.*) Innerhalb des Umfanges des Pflichtverhältnisses, also der nur relativ normalen sittlichen Entwickelung, kann aber dieses harmonische Zusammentreffen immer nur ein relatives sein, mithin weder ein schlechthin unmittelbares, noch ein Sich schlechthin decken beider Impulse, und es muß hier immer auch in irgend einem Maße ein disharmonisches Gegen einander zusammenstoßen, ein bestimmtes In direkten Widerstreit aus einander gehen der beiden Anmuthungen sich ereignen. Nur muß das geforderte harmonische Zusammentreffen beider bestimmt in stätiger Zunahme begriffen sein. Und dieß kann auch gar nicht ausbleiben. Denn je lebendiger und kräftiger, und zwar in immer normalerer Weise, die Sittlichkeit des Individuums wird, desto leichter wird sie auch von außen her in ihrer inneren Tiefe erregt**), und desto erregender wirkt sie wiederum ihrerseits auf die sittliche Gemeinschaft, so daß sie aus dieser die äußeren Veranlassungen zum Handeln immer häufiger herausschlägt***), — in desto volleren Einklang tritt aber auch ihre Lebensrichtung mit der Lebensrichtung der Gemeinschaft.

§. 842. Die Zustandebringung des Zusammentreffens der inneren Anregung und der äußeren Anforderung, wie es wenigstens als relatives für jedes Handeln, damit es ein pflichtmäßiges sei, verlangt werden muß, wird gleichfalls theils mittelst der Ueberlegung, theils mittelst der Ermannung (§. 845.) bewerkstelligt, je nachdem entweder Verdunkelung des Selbstbewußtseins oder Schläfrigkeit der Selbstthätigkeit der Wirksamkeit, sei es nun der spontanen inneren sittlichen Lebensbewegung des Individuums oder seiner Beziehung zu der es umgebenden ihm äußeren sittlichen Welt, zur Erweckung

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 433. („Es ist immer nur Unvollkommenheit, wenn man in den Fall kommt, gegen Neigung und Stimmung handeln zu müssen. Auch unvollkommene Anregungen zu haben, denen keine Anforderung entspricht.") 453. Ebenso die Abh. „Versuch über die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffes" (S. W., III. Abth. B. 2.), S. 386—389, nämlich das dort über die beiden Formeln: „Thue in jedem Augenblick dasjenige sittliche Gute, wozu du dich lebendig aufgeregt fühlst," — und: „Thue jedesmal das, wozu du dich bestimmt von außen aufgefordert findest," Gesagte.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 454 f.

***) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 453.

eines vernehmlichen Impulses zu einem bestimmten Handeln entgegensteht. Jedem Handeln, wenn es ein pflichtmäßiges sein soll, muß daher in irgend einem Maße entweder Ueberlegung oder Ermannung oder auch die eine und die andere vorangehen. Nichts desto weniger treten, je vollkommener der sittliche Zustand beider, des Einzelnen und des Ganzen, ist, d. h. je mehr sie dem bloßen Pflichtverhältniß entwachsen, desto mehr auch bei dem pflichtmäßigen Handeln Ueberlegung und Ermannung zurück.*)

§. 843. Da es in dem Begriffe der Normalität des Handelns liegt, daß es ein schlechthin religiöses sei (§. 124.), d. h. ein durch die Relation des handelnden Subjektes zu Gott und vermöge dieser ein in dem handelnden Subjekt durch Gott selbst schlechthin bestimmtes, so ist *jede* Pflicht wesentlich eine *religiöse*, und *jedes* pflichtmäßige Handeln wesentlich ein *religiöses*. Umgekehrt liegt aber in dem Begriffe der Normalität des Handelns auch, daß es als religiöses ein zugleich schlechthin *an sich sittlich* bestimmtes sei, da die Frömmigkeit nur *in der Sittlichkeit* ihre Wirklichkeit hat (§. 124.) und so ist *jede* religiöse Pflicht wesentlich eine zugleich *sittliche*, und *jedes* pflichtmäßige religiöse Handeln wesentlich ein zugleich *sittliches*. Je vollständiger sonach unser Handeln zugleich und in Einem ein religiöses und ein sittliches ist, desto vollkommener ist es auch als pflichtmäßiges, und je vollständiger alle unsere Pflichten zugleich und in Einem beides, religiöse und sittliche sind, desto vollkommener sind sie auch; denn in eben diesem Maße nähert sich der sittliche Zustand der absoluten Normalität an. Diese selbst, mithin auch den Stand der Dinge, wo unser pflichtmäßiges Handeln vollständig beides und damit dann auch unmittelbar zugleich vollständig beides in Einem, religiös und sittlich bestimmt ist, erreichen wir freilich erst mit der absoluten Vollendung unserer sittlichen Entwickelung, welche zugleich die völlige Aufhebung des Pflichtverhältnisses selbst mit sich führt. Bis dahin bleibt auch das pflichtmäßige Handeln innerhalb der bloßen, jedoch stetig anwachsenden Approximation an seine absolute beides Frömmigkeit und Sittlichkeit, und damit auch an die absolute Kongruenz seiner religiösen und seiner an sich sitt-

*) Vgl. *Schleiermacher*, a. a. O., S. 453.

lichen Bestimmtheit. So lange es überhaupt noch Pflichten gibt, findet daher auch immer noch ein relatives Auseinanderfallen ausdrücklich religiöser und ausdrücklich nicht religiöser, sondern an sich sittlicher Pflichten und pflichtmäßiger Handlungen statt. Dieses Auseinanderfallen beider darf jedoch, wenn die Bahn der Pflicht eingehalten werden soll, immer eben nur ein relatives sein, so daß die religiösen Pflichten bloß deßhalb so heißen und als besondere hervortreten, weil in ihnen die an sich sittliche Bestimmtheit nur in einem unvollständigen Maße und somit auf entschieden zurücktretende Weise mitgesetzt ist, und ebenso die nicht religiösen, sondern an sich sittlichen bloß deßhalb, weil in ihnen die religiöse Bestimmtheit nur in einem unvollständigen Maße und somit auf entschieden zurücktretende Weise mitvorkommt. Ueberdieß muß auch dieser noch nicht beseitigte Rest des Auseinanderfallens beider in kontinuirlicher Abnahme begriffen sein. In demselben Maße, in welchem die Frömmigkeit und die Sittlichkeit noch nicht vollständig normalisirt sind (und eine solche relative Unrichtigkeit der einen ist nothwendig allemal von einer verhältnißmäßigen relativen Unrichtigkeit auch der anderen begleitet), gehen sie aber auch der Richtung nach auseinander, und es kommt so zu dem relativen Auseinanderfallen der religiösen Pflichten und der an sich sittlichen auch noch ein relatives — aber freilich auch nur ein relatives — Auseinandergehen derselben, d. h. ein relativer Konflikt beider hinzu. Es liegt im Begriffe des Pflichtverhältnisses selbst, daß innerhalb seines Umkreises auch dieser Fall immer stattfindet, wiewohl in sehr verschiedenem Maße. Bei pflichtmäßigem Verhalten muß aber auch er stetig abnehmen.

§. 844. Da das Handeln überhaupt nur insofern ein pflichtmäßiges sein kann, als es auf die Erlösung bezogen und durch diese Beziehung bestimmt ist (§. 798. 832. 833.): so ist die dem pflichtmäßigen Handeln wesentliche (§. 843.) religiöse Bestimmtheit näher ein Bestimmtsein desselben durch die Beziehung des handelnden Subjektes auf Gott ausdrücklich durch den Erlöser und vermöge seiner Beziehung unmittelbar auf den Erlöser durch diesen selbst kraft des „heiligen Geistes" oder der göttlichen Gnade. Es ist also in der Pflichtenlehre überall bestimmt und allein die eigenthümlich

christliche Frömmigkeit gemeint, wo > immer in ihr < *) von Frömmigkeit die Rede ist.

§. 845. Da das Gesetz in allen seinen Bestimmungen zugleich und in Einem beide, den individuellen sittlichen Zweck und den universellen im Auge hat: so muß auch *jede* Pflicht und *jede* pflichtmäßige Handlungsweise wesentlich diese *doppelte* Zweckbeziehung auf den Handelnden selbst und auf das Ganze der sittlichen Gemeinschaft an sich tragen. Allerdings muß der Zweck der sittlichen Gemeinschaft auch *ganz* Zweck des Einzelnen sein, in allen seinen Aktionen, sogar bei seiner Arbeit an seiner individuellen Ausbildung.**) Aber nicht etwa auf Unkosten seines eigenen individuellen Zweckes. Die menschlichen Individuen sind nicht Heloten des universellen sittlichen Zweckes; ihr individueller sittlicher Zweck hat den gleichen Anspruch wie dieser. Beide sollen *ganz* Zweck eines jeden sein. Und an sich sind sie es auch der Natur der Sache nach zugleich, da ja einerseits die Realisirung jedes individuellen höchsten Gutes durch die Realisirung des universellen höchsten Gutes bedingt ist, andererseits aber ebenso auch diese durch jene. So sind an sich alle Selbstpflichten unmittelbar zugleich Nächstenpflichten und alle Nächstenpflichten unmittelbar zugleich Selbstpflichten, was z. B. bei ihnen nach ihrer religiösen Seite besonders deutlich einleuchtet, indem unsere Sorge für unser eigenes Seelenheil und die für das des Nächsten in concreto völlig zusammenfallen.***) Die Verbindung beider Zweckbeziehungen, der auf den Handelnden selbst und der auf das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, ist uns also aufgegeben bei allem unserem Handeln, und gehört wesentlich mit zur Pflichtmäßigkeit des-

*) 1. A.: in ihr überhaupt.

**) *Fichte*, Sittenl., S. 253 (B. IV.): „Nicht wir selbst sind" („selbst bei unserer individuellen Ausbildung") „unser Endzweck, sondern Alle sind es."

***) *Harleß*, Chr. Ethik, S. 175: „Die christliche Frömmigkeit kann ihrer Natur nach den Einzelnen nicht in der Sorge für das eigene Heil aufgehen lassen. Ja es gilt eben von der Stellung des Erlösten und in eine Reichsgemeinschaft Christi Versetzten, daß er als lebendiges Glied eines Leibes gar nicht für sich in einer Weise sorgen kann, daß diese Sorge nicht zugleich das Heil des Nächsten wirkte. Und so kommt nicht die Sorge für den Nächsten zur Sorge für sich *hinzu*, sondern es liegt das Eine in der Natur des Anderen. Die nächste Wirkung dieses Verhältnisses erscheint im Einflusse des Vorbildes." u. s. w.

selben.*) Je vollständiger in dem Handeln diese beiden Beziehungen schlechthin in Einem zusammengesetzt sind, desto vollkommener und pflichtmäßiger ist es. Zur absoluten Vollständigkeit dieses Ineinanderseins beider Zweckbeziehungen kann es jedoch bis zur absoluten Vollendung der sittlichen Entwickelung nicht kommen, mit der dann die Pflicht selbst wieder hinwegfällt. Bis dahin findet unvermeidlich immer noch eine relative Inkongruenz beider Beziehungen statt, und also auch ein Sich scheiden solcher Pflichten und pflichtmäßigen Handlungen, in denen der Einzelne sein Handeln ausdrücklich auf sich selbst als dieses Individuum, und solcher, in denen er es ausdrücklich auf die Gemeinschaft (auf den Nächsten) teleologisch bezieht. Diese Inkongruenz kann das eine Mal in einem bloßen relativen Auseinanderfallen beider Beziehungen bestehen, so daß sie nur nicht beide im gleichen Maße gesetzt sind, und zweierlei solche Pflichten nur insofern entstehen, als in den einen die Beziehung auf den individuellen sittlichen Zweck die primäre ist, und die auf den universellen sittlichen Zweck nur als sekundäre. ja vielleicht nur als Minimum mitgesetzt ist, in den anderen umgekehrt. Sie kann aber für's Andere auch in einem wirklichen relativen Auseinandergehen beider Beziehungen ihrer sittlichen Richtung nach bestehen, also in einem wirklichen Widerstreit zwischen beiden, so daß jene beiden Arten von Pflichten sich wirklich gegenseitig relativ widerstreiten und beeinträchtigen. Innerhalb des Bereiches des Pflichtverhältnisses finden nothwendig beide Weisen der relativen Inkongruenz der beiden Zweckbeziehungen (der individuellen und der universellen) überall in irgend einem Maße statt. Nur liegt es wesentlich mit im Begriffe des pflichtmäßigen Handelns, daß in demselben (und eben mittelst desselben) diese relative Inkongruenz der sittlichen Zweckbeziehungen — und

*) Man vergleiche die nachstehenden Sätze Schleiermachers aus der Abh. „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes", S. 392 bis 394 (S. W., Abth. III., B. 2.): „Handle jedesmal gemäß deiner Identität mit anderen, nur so, daß du zugleich auf die dir angemessene eigenthümliche Weise handelst, — und: Handle nie als ein von andern unterschiedener, ohne daß deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei." Desgleichen: „Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst, — und: Tritt immer in Gemeinschaft indem du dir auch aneignest."

zwar nach ihren beiden Arten, der bloß quantitativen und der qualitativen, — kontinuirlich im Abnehmen begriffen ist.

Anm. 1. Wie es in concreto völlig zusammenfällt — nämlich bei der Normalität des sittlichen Processes im Individuum —, seinen individuellen sittlichen Zweck zu verfolgen und den universellen, und wie wer sich selbst wirklich tugendhaft macht, eben hierdurch zugleich die größte Einwirkung auf die menschliche Gemeinschaft und auf die Förderung ihres sittlichen Zweckes ausübet, das ist an dem Erlöser selbst am alleranschaulichsten geworden. Was hat er während seines Lebens im Fleisch ausgerichtet? An Anderen überaus wenig, an sich selbst unendlich viel; er hat nämlich sich selbst zum Erlöser der Welt vollbereitet. Wie unendlich viel aber eben damit auch für die Anderen, für die Gesammtheit unseres Geschlechtes ausgerichtet war, das zeigte sich sofort vom ersten christlichen Pfingstfeste an handgreiflich. Vgl. auch Joh. 14, 12 f.*). Das Gleiche gilt aber überhaupt völlig allgemein. Vgl. auch Daub, Syst. der theol. Moral, II., 1, S. 322—328. Der Verfasser führt hier unter Anderem auch das treffende Wort Pope's an: „Wahrhafte Selbstliebe und Socialliebe ist Ein und dasselbe," und fügt dann selbst hinzu: „Und dieß ist auch der Sinn des alt- und neutestamentlichen Gebotes: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Von einer Pflicht der Selbstliebe**) kann übrigens wissenschaftlich gar nicht die Rede sein, weil überhaupt nicht von einer Selbstliebe. Denn die Liebe setzt ja immer eine Mehrheit von Personen voraus, und auch dann, wenn sie im weitesten Sinne verstanden wird, wenigstens ein der liebenden Person Anderes als Objekt ihres Sich mittheilens. Auf die Stellen Matth. 22, 39. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Jac. 2, 8., sämmtlich Wiederholungen des alttl. Wortes 3 Mos. 19, 18., kann jene Pflicht ebenfalls nicht gegründet werden. Was mit ihr eigentlich gemeint wird, ist die Pflicht, uns selbst zu tugendhafter Eigenthumhaftigkeit

*) R. Stier, Die Reden des Herrn Jesu, V. S. 520: „Frucht schaffen in sich selbst und Andern ist Eins, wie auch Er, indem er selbst vollendet wurde, zugleich Alle vollendet hat. Hebr. 5, 9. C. 10, 14."

**) S. über den Begriff der Selbstliebe J. Müller, Chr. Lehre von der Sünde I., S. 145—149. der 2. A. (vgl. auch S. 68—72. der 1. A.). Auch Müller erkennt an, daß der Begriff der Selbstliebe immer etwas Unbequemes hat. Er ist als schlechtweg verwerflich. >Vgl. ferner Schenkel, Dogm., II., 1, S. 16. 235 f.<

zu erziehen (s. unten). Oder man kann auch noch allgemeiner sagen: die wahre Selbstliebe besteht darin, daß wir uns selbst zu vollendeter Tugend erziehen. Denn die vollendete Tugend ist das individuelle höchste Gut.

Anm. 2. Wer so handelte, daß er nie von der Rücksicht auf sich selbst die auf den Nächsten trennte, und umgekehrt, für den wäre die Pflicht etwas sehr Ueberflüssiges.

§. 846. In jedem Handeln muß, wenn das Produkt desselben, wie es bei dem pflichtmäßigen Handeln die Aufgabe ist, ein Element des höchsten Gutes (sei es nun des universellen oder des individuellen) sein soll, die ganze sittliche Idee als Zweckbegriff gesetzt sein.*) Auf der anderen Seite kann sich nun aber jedes wirkliche Handeln schlechterdings nur auf Einen Punkt, nie unmittelbar auf das Ganze als solches richten. Soll also unser Handeln ein Element des höchsten Gutes wirklich produciren, so muß es jedesmal auf Ein bestimmtes besonderes Moment der sittlichen Idee gehen, während alle übrigen besonderen Momente derselben aus seinem Zweckbegriffe ausdrücklich ausgeschlossen bleiben. Erst durch diese Ausschließung einerseits und Setzung andererseits wird ein wirkliches Handeln überhaupt möglich. Diese beiden Sätze nun, die beide gleich unumgänglich sind, scheinen sich auszuschließen. Bildeten sie wirklich einen unauflöslichen Gegensatz, würden also bei der Erfüllung der einzelnen bestimmten Pflicht deßhalb, weil aus dem ihr zum Grunde liegenden Zweckbegriffe die Begriffe aller übrigen besonderen Pflichten ausgeschlossen sind, wirklich diese übrigen besonderen Pflichten alle unerfüllt gelassen: so könnte man einerseits jede konkrete Pflicht auf pflichtmäßige Weise umgehen, und andererseits pflichtmäßigerweise in beständiger Unthätigkeit bleiben, um nicht Pflichten unerfüllt zu lassen. Allein unser Gegensatz löst sich einfach auf, sobald einerseits in dem einzelnen sittlichen Zweckbegriffe das Ausschließen von Einigem ein bloß momentanes ist, mit

*) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 128 f.: „Allgemeiner Ausgangspunkt ist die Richtung auf die Totalität. Aus einem geringen allgemeinen Wollen kann nichts Sittliches ausgehen. Jeder einzelne Zweckbegriff ist schon ein Ankommen, ein Sich realisiren des Allgemeinen. In dem einzelnen Zweckbegriffe darf aber nichts enthalten sein, was nicht durch das schon Gewordene möglich ist.“

dem ausdrücklichen Vorbehalt, das jetzt Ausgeschlossene künftig zu setzen, und mit dem bestimmten Absehen darauf, indirekt schon durch die gegenwärtige Handlung selbst auch die von ihrem Zweckbegriffe ausgeschlossenen besonderen sittlichen Zwecke mit zu fördern, weil ja doch durch die direkte Förderung jedes einzelnen Momentes des sittlichen Zweckes vermöge der organischen Einheit desselben indirekt alle übrigen mitgefördert werden, — andererseits aber das jenes Ausschließen der übrigen motivirende teleologische Setzen eines einzelnen Momentes der sittlichen Idee in dem bestimmten Augenblick ein ausdrücklich sittlich gefordertes ist. Jedes pflichtmäßige Handeln muß also zugleich auf den sittlichen Zweck in seiner Totalität und auf Ein bestimmtes einzelnes Moment desselben gerichtet sein, direkt auf dieses, indirekt auf jenen. Es muß in jedem einzelnen Akt die lebendige Richtung auf die Realisirung der Idee der Sittlichkeit in ihrer Totalität, welche freilich nie für sich allein einen einzelnen relativ selbständigen sittlichen Akt bilden kann, wirksam sein als die allen einzelnen Handlungen unterliegende gemeinsame sittliche Substanz, und nichts desto weniger muß er direkt durchaus ausschließlich mit der Lösung einer bestimmt begrenzten einzelnen sittlichen Aufgabe beschäftigt sein. Das Ineinandersein dieser beiden entgegengesetzten Tendenzen ist ein wesentliches Merkmal der Pflichtmäßigkeit des Handelns. Das Handeln muß, um pflichtmäßig zu sein, zugleich auf Eins und auf Alles gehen, d. h. sein unmittelbares einzelnes Objekt muß dieß als ein ausdrücklich in die Totalität des höchsten Gutes selbst organisch hineinkonstruirtes sein, — es muß auf dieses bestimmte Einzelne ausdrücklich als auf ein in den Realisirungsproceß des höchsten Gutes von dem gegebenen bestimmten Punkt aus nothwendig, und zwar nothwendig grade an diesen bestimmten Ort, gehöriges gerichtet sein.*) Genauer stellt sich der hier in Rede stehende Gegensatz der Richtungen in dem pflichtmäßigen Handeln dar als der zwischen der Richtung auf die Totalität der sittlichen Welt (beides, als Makrokosmus in der sittlichen Gemeinschaft und als Mikrokosmus im Einzelnen) und der Richtung auf eine bestimmte besondere Sphäre derselben (beides, objektiv in der Gemeinschaft und subjektiv in dem

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 426—428. 432.

Einzelnen). Und auch so gefaßt ist er auflösbar. Denn da die besonderen sittlichen Sphären, was sie sind, eben nur vermöge der ihnen allen gemeinsamen Beziehung auf das höchste Gut sind, in welchem sie alle organisch Eins sind, und so alle gegenseitig in einander eingreifen: so muß auch jedes in eine einzelne von ihnen eingreifende Handeln mittelbar auch in alle übrigen mit eingreifen, und also die Realisirung des höchsten Gutes oder der Totalität der sittlichen Welt wesentlich mit fördern; und da dieses höchste Gut auf keinem anderen Wege zu Stande kommen kann als durch lauter auf Einzelnes, mithin auch immer auf eine einzelne sittliche Sphäre gerichtete Aktionen (weil es nämlich andere wirkliche Handlungen überhaupt gar nicht gibt): so kann auch in der Konstruktion seines Realisationsprocesses in jedem einzelnen Punkte seines Verlaufes für jeden Einzelnen nur ein direkt auf eine bestimmte einzelne sittliche Sphäre gehendes Handeln als Aufgabe gesetzt sein. So gehört denn also zur Pflichtmäßigkeit des Handelns in der hier fraglichen Beziehung näher auch dieß, daß es bestimmt auf eine einzelne besondere sittliche Sphäre gehen, und nichts desto weniger doch zugleich in alle besonderen sittlichen Sphären oder in die Totalität der sittlichen Welt fördernd eingreifen muß. Auch in diesem speciellen Betreff muß es zugleich und in Einem auf Eins und auf Alles gehen.*) Im Bereiche des bloßen Pflichtverhältnisses kann zwar das Ineinandersein der beiden Seiten des besprochenen Gegensatzes — und zwar in beiden Fassungen, der abstrakteren und der konkreteren, — immer nur ein bloß relatives sein, dem Begriffe jenes Verhältnisses selbst zufolge; allein nur sofern sein Maß nichts desto weniger ein stetig anwachsendes ist im Handeln, ist dieses ein pflichtmäßiges.

§. 847. Demnach kommt es behufs der Pflichtmäßigkeit des Handelns in der hier vorliegenden Beziehung letztlich darauf an, daß der Handelnde in dem jedesmaligen bestimmten Augenblick bei seiner allgemeinen auf die sittliche Aufgabe in ihrer Totalität gehenden Tendenz dasjenige einzelne besondere Moment jener richtig und sicher ermittele, dessen Lösung grade in diesem Augenblick grade von ihm bestimmt sittlich gefordert wird. Einer ausdrücklichen Ermittelung

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 424 f. 434.

hiervon bedarf es nämlich allerdings; denn unmittelbar findet sich das handelnde Subjekt von einer erdrückenden Fülle einzelner sittlichen Aufgaben umgeben. Da nämlich jeder Einzelne in allen besonderen sittlichen Sphären stehen soll, jede dieser Sphären aber unablässig im Lebensproceß ihres Werdens begriffen ist: so gibt es auch in jedem Augenblick für Jeden in jeder besonderen Sphäre nicht nur eine Möglichkeit, sondern auch eine bestimmte Aufgabe, zu handeln. Vermag nun aber doch der Einzelne in jedem bestimmten Moment nur in Einer besonderen sittlichen Sphäre zu handeln, so muß, ehe es zu einem pflichtmäßigen Handeln kommen kann, zuvor der Streit aller einzelnen Sphären um diesen Augenblick geschlichtet werden. Möglich muß eine solche Schlichtung sein, weil ja sonst das höchste Gut schlechterdings nicht realisirbar wäre; und sie ist es auch augenscheinlich, weil ja angegebenermaßen (§. 846.) in jeder unmittelbar auf ein Einzelnes gehenden Handlung die Richtung auf alle übrigen einzelnen Momente der Totalität wesentlich mitgesetzt sein kann. Jedes wirkliche Handeln geht folglich aus einer Kollision der mannigfaltigsten einzelnen sittlichen Aufgaben hervor, und ist ein pflichtmäßiges nur sofern sein Zweckbegriff die wirkliche Auflösung dieses Kollisionsfalles ist. Jede pflichtmäßige Handlung ist die Auflösung eines solchen Kollisionsfalles.*) Die Regel für die Schlichtung dieser Kollision muß in der Pflichtformel selbst enthalten sein. Sie liegt in der bereits (§. 836—842.) für jedes pflichtmäßige Handeln erhobenen Forderung einer bestimmten Anmuthung derselben, und zwar als innerer Anregung und äußerer Aufforderung, und des harmonischen Zusammentreffens dieser beiden Arten derselben, wodurch überhaupt das pflichtmäßige Handeln die Richtung auf ein konkretes Einzelnes erhält, ohne die ein wirkliches Handeln nicht möglich ist. Dieses harmonische Zusammentreffen der inneren Anregung und der äußeren Aufforderung in einer bestimmten einzelnen sittlichen Aufgabe aus der Menge der an sich jedesmal für das sittliche Subjekt sich stellenden gibt den Ausschlag für den jedesmaligen Augenblick. Der Mangel

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 433. 434. An der letzteren Stelle heißt es unter Anderem: „Die aufgehobene Kollision ist dasjenige, wodurch sich ein neuer sittlicher Akt ankündigt.“

eines Widerspruches in der Persönlichkeit des Handelnden repräsentirt die Zustimmung auch derjenigen besonderen sittlichen Sphären, welche mit ihren Aufgaben für den Augenblick zurückgewiesen werden. Ebendeßhalb ist aber auch diese innere Zustimmung, also die innere Einigkeit des Handelnden mit sich selbst in Beziehung auf sein bestimmtes Handeln im Moment desselben, eine wesentliche Bedingung jedes pflichtmäßigen Handelns*), und die Pflichtmäßigkeit dieses letzteren kann mithin nie schon aus dem äußeren Akt für sich allein beurtheilt werden. Die innere Zwiespältigkeit und Unschlüssigkeit des sittlichen Subjektes bei solchen Kollisionen der sittlichen Aufgaben ist immer nur die Folge entweder des Mangels eines deutlichen Lautwerdens einer bestimmten sittlichen Anmuthung überhaupt oder, im Fall, daß eine solche nicht ausbleibt, des Mangels eines harmonischen Zusammentreffens der inneren Anregung und der äußeren Aufforderung bei ihr, — und so ist sie denn allemal das Zeichen eines auch relativ noch unvollkommenen sittlichen Zustandes. Deßhalb muß in jedem pflichtmäßigen Handeln als solchem die bestimmte Tendenz mitgesetzt sein, ihr für die Zukunft entgegen zu arbeiten.**) Vollständig kann es damit freilich, so lange das Pflichtverhältniß überhaupt noch fortbesteht, nicht gelingen, da innerhalb desselben das harmonische Zusammentreffen der inneren sittlichen Anregung und der äußeren sittlichen Aufforderung immer nur ein relatives sein kann (§. 841.). Allein da dieses harmonische Zusammentreffen beider bei der Pflichtmäßigkeit des Handelns seiner bleibenden Relativität ungeachtet nichts desto weniger ein stetig wachsendes ist (ebendas.), so muß allerdings von dem Handeln, wenn es ein pflichtmäßiges sein soll, verlangt werden, daß bei ihm und durch es die innere Zwiespältigkeit und Ungewißheit des Handelnden bei seinem Handeln in kontinuirlicher Abnahme begriffen sei.

Anm. Die Wahl unter den vielen sittlichen Aufgaben in dem jedesmaligen Augenblick entscheidet sich also nicht etwa vermöge einer unter diesen Aufgaben stattfindenden Rangordnung. Betrachtet man nämlich dieselben ganz in abstracto oder rein in ihrer Ob=

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 434 f.
**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 479.

jektivität, d. h. nicht so wie sie sich im Verlaufe des sittlichen Processes in dem bestimmten Moment an das konkrete sittliche Subjekt stellen, sondern so wie sie sich im ethischen System zu einander verhalten: so stehen sie allerdings in einer gewissen Rangordnung, sofern ja die Lösung der einen ihrer Möglichkeit nach durch die bereits erfolgte Lösung der anderen bedingt ist, wonach jedoch diese Rangordnung genau zu reden eine bloße Ordnung ist. Allein in der Wirklichkeit stellen sich dem Einzelnen sittliche Aufgaben immer nur, sofern für ihn die Bedingungen ihrer Lösbarkeit bereits thatsächlich vorhanden sind, und so haben denn die sich in concreto wirklich stellenden sittlichen Aufgaben alle vollkommen die gleiche Dignität. Ueberdieß könnte, selbst wenn unter ihnen eine Rangordnung stattfände, diese doch nimmermehr den Ausschlag geben, weil ja sonst die untergeordneten Aufgaben niemals an die Reihe kommen und so ganz ungelöst bleiben würden.

§. 848. Hier läßt es sich nun auch sicher beurtheilen, was es mit der gewöhnlich sogenannten Kollision der Pflichten auf sich hat, unter der man gemeinhin den Fall versteht, „wenn in Einer und derselben Zeit von dem Menschen zwei oder mehrere Pflichten vollzogen werden sollen, oder in verschiedener Zeit, aber mit Einer und derselben Kraft, durch das eine und selbe Mittel, und wenn dieß sie vollziehen unmöglich ist.“*) Die Rede von ihr beruht auf einer Begriffsverwirrung, die ihren Grund in der Unklarheit über den Begriff der Pflicht hat. Von einer Kollision der Pflichten kann nämlich verständigerweise niemals die Rede sein, so wenig wir auch nach dem Bisherigen gemeint sein können, das Vorhandensein sittlicher Kollisionen überhaupt**) in Abrede stellen zu wollen. Die Möglichkeit einer Kollision der Pflichten ist durch den Begriff der Pflicht selbst geradezu ausgeschlossen.***) Denn jede Pflichtformel ist eine

*) Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 247.

**) Auf dieß beruft sich freilich sehr mit Recht als auf eine nicht abzuläugnende Thatsache Hartenstein, Die Grundbegriffe der eth. Wissenschaften S. 341.

***) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bish. S.-L. (S. W., III, 1.) S. 139: „Ein Widerstreit der Pflichten wäre widersinnig und nur zu denken, wenn die Pflichtformeln auf jene Weise unbestimmt, ihrem Begriffe nicht Genüge leisteten. Denn es können zwar die rohen Stoffe des Sittlichen, die

fertige und wirkliche, weil überhaupt eine wirkliche Beschreibung einer bestimmten Handlungsweise, nur insofern als sie zugleich die Grenzbestimmungen desjenigen Handelns, welches sie fordert, ausdrücklich mit feststellt.*) Es kann dem Begriffe der Pflicht selbst zufolge in jedem bestimmten Moment schlechterdings nur Eine Pflicht wirklich gegeben sein**); und ebenso kann die Pflicht nie wirklich unmögliches fordern, da ihr Begriff ja eben der derjenigen Handlungsweise ist, welche das unter den jedesmal gegebenen Bedingungen mögliche Maximum der sittlichen Normalität darstellt. Ueberdieß ist die Pflicht ebenso wesentlich wie eine Vielheit von besonderen Pflichten auch Eine, und jene Vielheit von Pflichten ist mithin wesentlich ein System von Pflichten; in einem System aber kann schlechterdings kein einziges Element mit irgend einem anderen sich im Widerstreit befinden. Was man Pflichtkollisionen zu nennen pflegt, sind in Wahrheit Kollisionen nicht der Pflichten, sondern der sittlichen Interessen, d. h. theils der sittlichen Zweckbeziehungen, theils der sittlichen Aufgaben. Diese nun können allerdings entstehen, ja auf dem Boden des bloßen Pflichtverhältnisses entstehen sie sogar unvermeidlich; in der unklaren Vorstellung aber reflektiren sie sich als Kollisionen der Pflichten selbst. Zunächst sind Kollisionen der sittlichen Zweckbeziehungen unumgänglich, einerseits weil die an sich sittliche Bestimmtheit an dem Handeln und die religiöse, und andererseits weil die Beziehung desselben auf den individuellen sittlichen Zweck und die auf den universellen nicht schlechthin und zwar schlechthin harmonisch zusammentreffen,

---

Zwecke nämlich und Verhältnisse, in Streit gerathen, welche auch deßhalb als ethisch veränderlich und bildsam gesetzt werden; die Pflicht aber als die Formel der Anwendung einer und derselben Regel des Veränderns und Bildens kann auch nur Eine sein und dieselbige." Auch nach Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christl. S.-L., S. 187. 291—293.) gibt es keine Kollision der Pflichten. Besonders protestirt Daub gegen die Annahme derselben: Syst. der theol. Moral, I., S. 247 ff. Ebenso Marheineke, Theol. Moral, S. 292 f. 297—304.

*) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bish. S.-L. (S. W. III., 1), S. 136 f. Flatt, Chr. Moral, S. 222.

**) „Von zwei Pflichten, die der Mensch zu gleicher Zeit hat, hat er wirklich Eine; die andere meint er zu haben, hat sie aber nicht." Daub, a. a. O., I., S. 253.

sondern relativ theils quantitativ, dem Maße ihrer Ausdehnung nach auseinanderfallen, theils qualitativ, ihrer Richtung nach, divergiren, und also in keinem Handeln von keinem dieser beiden Paare von Zweckbeziehungen beide Seiten des Paares, worauf doch jede von beiden Anspruch machen muß, im vollständigen Umfange desselben, und dieß wieder jede von beiden in ihrer bestimmten Richtung als bestimmend gesetzt sein können. Kollisionen der sittlichen Zweckbeziehungen finden also innerhalb des Pflichtverhältnisses in jedem Handeln überhaupt statt, nur freilich in sehr verschiedenem Maße. Allein hiermit ist keineswegs etwa schon eine Kollision der an sich sittlichen Pflicht und der religiösen einerseits und der Selbstpflicht und der Socialpflicht andererseits gegeben; denn die Pflichtformel muß ja eben in sich selbst die Regel enthalten für die richtige Art, in dem bestimmten Handeln diese quantitativ und qualitativ inkongruenten verschiedenen Zweckbeziehungen einander unterzuordnen, und eben erst vermöge dieser specifischen Mischung und Kombination der verschiedenen Zweckbeziehungen kommt es zu dem die Pflicht ausdrückenden Zweckbegriffe. Dieser ist grade die wirkliche Schlichtung der Kollision der in den bestimmten Moment fallenden, noch relativ sich nicht deckenden und einander widerstreitenden verschiedenen Zweckbeziehungen des Handelns, diejenige Schlichtung nämlich, vermöge welcher dieses Sich nicht decken und Sich widerstreiten der sittlichen Zweckbeziehungen sich in stetigem Fortschritte allmälig vollständig aufhebt. Erst aus dieser Auflösung des Kollisionsfalles ergibt sich die Pflicht. Sie ist ihrem Begriffe zufolge immer die Auflösung einer Kollision der sittlichen Zweckbeziehungen (aber nicht etwa der Pflichten). Ebenso sind fürs andere Kollisionen der sittlichen Aufgaben unvermeidlich wegen der Mehrheit der sittlichen Sphären beides, im sittlichen Mikrokosmus und im sittlichen Makrokosmus. Diese Kollision ist in jedem sittlichen Momente vorhanden, wenn gleich in den einzelnen Momenten in sehr verschiedenem Maße. Aber auch sie ist keine Kollision der Pflichten, sondern die Pflichtformel ist es grade, was hier die Kollision aufhebt. Ist es bis zur Aufstellung der Pflicht gekommen, so ist die Kollision bereits geschlichtet; ist diese noch unaufgelöst, so ist auch die Pflicht selbst noch nicht ermittelt. Sie ist ja eben wesentlich immer die Auflösung einer Kollision der sittlichen Aufgaben (aber nicht etwa der Pflichten) (§. 847.). In

jedem sittlichen Momente findet demnach innerhalb des bloßen Pflichtverhältnisses in dem Individuum beiderlei Kollision statt, die der sittlichen Zweckbeziehungen und die der sittlichen Aufgaben, und die von demselben mittelst der Pflichtformel bewerkstelligte Schlichtung beider zugleich ist eben seine von ihm aufgefundene Pflicht. Nur wenn es diese seine Pflicht *schlechthin* trifft, löst sich ihm auch jene Kollision auf vollkommen klare und sichere Weise und schlechthin auf, d. h. aber nur in äußerst seltenen Fällen. Je weiter die sittliche Entwickelung beider, des Einzelnen und des sittlichen Ganzen, noch zurück ist, desto schwieriger vollzieht sich natürlich unter dieser Kollision der sittlichen Interessen die sittliche Entscheidung, je weiter sie bereits gefördert ist, desto leichter und unmittelbarer*). Doch pflegt man keineswegs *alle* diese Kollisionen der sittlichen Interessen als Kollisionen *der Pflichten* zu betrachten, sondern nur in bestimmten Fällen entsteht der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Schein dieser letzteren. Dieser Schein nun rührt daher, daß sie das Gesetz für sich allein schon für das zur Bestimmung der Pflicht zureichende Princip hält, und demgemäß die rein abstrakten Handlungsweisen, wie sie das Gesetz für sich allein aufstellt, bereits für die *wirklichen*, *konkreten* Pflichten ansieht. Dieß ist aber ein schon oben aufgedeckter ethischer Grundirrthum. Das Gesetz, so vollkommen es auch immer sein mag, ist für sich allein niemals (nicht etwa bloß: häufig nicht) im Stande, mehr zu konstatiren als *die* (abstrakte) Pflicht, niemals auch *unsere* (konkrete) Pflicht; und diese letztere ist doch allein erst die *wirkliche* Pflicht. *Unsere* Pflichten können schlechterdings nur vermöge der Dazwischenkunft der individuellen Instanz ermittelt werden. Sie stellen sich nur dadurch fest, daß der Einzelne sich die allgemeinen Pflichtformeln des Gesetzes vermöge der individuellen Instanz in den

---

*) Vgl. *Baumgarten-Crusius*, a. a. O., S. 291. 292, *Flatt*, a. a. O., S. 223 f., *Schleiermacher*, Syst. d. S.-L., S. 479. Sehr wahr sagt *Wirth*, Spekul. Ethik, I., S. 167, es sei „das Wesen der *Tugend* keine Kollisionen zu kennen, und sie ursprünglich gelöst in sich zu tragen." Aehnlich auch *Marheineke*, Theol. Moral, S. 299. S. 67 sagt er: „Die Tugend ist die Aufhebung aller Pflichtenkollision." Eben so wahr ist aber auch die Bemerkung v. *Hirscher's*, Chr. Moral, II., S. 205: „Alle Leidenschaft findet nirgends Kollisionen. Weder *sieht* sie die entgegenstehenden Rücksichten, noch *will* sie dieselben sehen."

Grundsatz und ein System von Grundsätzen übersetzt. Es ist dieß freilich nichts Leichtes, und Keiner kann es für den Anderen thun; aber die individuelle Instanz reicht dazu vollkommen aus. Mittelst ihrer vermag der Einzelne in jedem konkreten Falle seine Pflicht völlig genau und zweifellos zu konstatiren. Bleibt er im Schwanken, so ist dieß lediglich seine eigene (im einzelnen Falle vielleicht sehr entschuldbare) Schuld; er hat es dann eben an der erforderlichen Ueberlegung und Ermannung fehlen lassen*). Uebersieht man nun dieses, und hält die Pflicht schon so, wie sie unmittelbar aus dem Munde des Gesetzes lautet, für die vollständig und fertig bestimmte und mithin wirkliche, so wird man freilich die Pflichten vielfach untereinander in Widerstreit begriffen finden müssen, nämlich überall da, wo das Gesetz für sich allein, ohne Beirath der individuellen Instanz und namentlich des Grundsatzes, die Kollision der sittlichen Interessen, beides der Zweckbeziehungen und der Aufgaben, nicht zu schlichten vermag (d. h. genau genommen überall). Und eben diese Fälle sind es, die man als Pflichtkollisionsfälle zu bezeichnen sich gewöhnt hat. Von diesem Gesichtspunkte aus sollte man freilich nicht bloß hier und da Kollisionen der Pflichten finden, sondern überall nichts anderes als solche**); denn auch nicht in einem einzigen Falle ist das Gesetz in Wahrheit jenem Geschäfte für sich allein wirklich gewachsen. Doch tritt allerdings diese seine Unzulänglichkeit in einzelnen Fällen mehr zurück, in anderen dagegen besonders unmittelbar hervor, und diese letzteren nennt man dann κατ᾽ ἐξοχὴν die Pflichtenkollisionsfälle. Aber auch in den scheinbarsten von ihnen zerrinnt der fest gewordene Widerstreit sofort, sobald die individuelle Instanz die abstrakten Pflichten, welche das Gesetz diktirt, in die konkreten individuellen Pflichten über-

*) „Nichts kann den Kollisionen vorbeugen als die Weisheit, die das höchste Produkt der Besonnenheit ist, und die Jeden von Anfang an die rechte Stellung nehmen läßt. — — Auch in jedem einzelnen Momente, auch in jeder gegebenen Kollision kann keine andere Regel gelten als eben diese, aus der vollkommenen Besonnenheit heraus zu handeln, die immer die Totalität aller Verhältnisse im Auge hat und behält.“ Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 706.

**) „Kollidirende Pflichten sind keine Pflichten. Nach der gewöhnlichen Ansicht aber sind alle Pflichten kollidirend, denn indem ich in einer Sphäre handle, vernachlässige ich die übrigen.“ Schleiermacher, Syst. d. S.-L. S. 426.

setzt. In Ansehung solcher Fälle haben wir dann natürlich dringende Ursache, ganz besonders bedächtig zu Werke zu gehen bei unserer Beurtheilung des sittlichen Verhaltens Anderer, weil bei ihnen die sittliche Entscheidung so ganz überwiegend durch die individuelle Instanz bestimmt wird, die wir uns als die eines Anderen immer nur annäherungsweise auf die richtige Formel zu bringen vermögen. Zugleich ist es klar, daß je unvollkommener bei dem Einzelnen seine individuelle Auslegung des Gesetzes noch ist, besonders je schwankender seine Grundsätze noch sind, desto häufiger auch bei ihm solche Fälle vorkommen müssen, welche gemeinhin für Pflichtenkollisionsfälle gelten. und umgekehrt. Um über diese sogenannten Pflichtenkollisionen hinauszukommen, liegt zuletzt Alles an der sorgfältigen Selbsterziehung zu wahrhaft tugendhafter Sittlichkeit (die Frömmigkeit ausdrücklich mit eingeschlossen). Sie gewährt den glücklichen sittlichen Takt*), der mit unmittelbarer Sicherheit über alle sittlichen Kollisionen, fast ohne daß man sie nur bemerkt, hinaushilft. Da für alle diese Fälle das eigentliche Instrument, mit welchem operirt werden muß, die individuelle sittliche Instanz ist, so läuft hierbei die Hauptsache auf die richtige und feine sittliche Bildung, d. h. vorzüglich auch Schärfung, des Gefühles und des Triebes, namentlich auch des religiösen Gefühles und des religiösen Triebes, d. i. des Gewissens, hinaus. Ist unser Gefühl wirklich sorgsam zur Tugendhaftigkeit gebildet, so können wir in allen solchen Lagen demselben nicht leicht zu sehr vertrauen**).

Anm. 1. Die allgemeine Annahme von Kollisionen der Pflichten in der Ethik ist einer der sprechendsten Beweise davon, in wie unklarer und schwankender Weise im Allgemeinen der Begriff der Pflicht gefaßt wird. Die Bibel weiß nichts von ihnen***). Ueberdieß behandeln die Ethiker unter der Rubrik von der Kollision der Pflichten nicht selten auch noch solche sittliche Verhältnisse, die vollends auch nicht einmal mit einigem Scheine unter diese Kategorie fallen. Der Art ist die s. g. Kollision der Neigung und der Pflicht, von der

---

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegrr. d. eth. Wissensch., S. 344 f.

**) Vgl. de Wette, Chr. Sittenlehre, III., S. 60. Auch Hirscher, a. a. O. II., S. 206. („Nur den reinen Willen nach Wahrheit in das Herz, dann entscheide ohne Aengstlichkeit!")

***) Daub, Syst. d. theol. Moral, I., S. 295 f.

überhaupt gar nicht sollte gesprochen werden; denn bei ihr findet ein Konflikt statt, keine bloße Kollision*). Auch bedarf es keiner besonderen Reflexion auf diejenigen Verhältnisse, welche man bloß erdichtete Kollisionen der Pflichten zu nennen pflegt**), und welche eben nur verkappte Konflikte zwischen Neigung und Pflicht sind***). Und ebensowenig endlich auch auf die beiden Gattungen von Fällen, welche v. Ammon (Handb. d. chr. Sittenl., I., S. 384 f.) unter den Benennungen scheinbare und verschuldete Pflichtkollisionen aufführt. Bei den von ihm angegebenen Beispielen findet die Kategorie einer Kollision der Pflichten, auch in dem gewöhnlichen ungenauen Sinne, überhaupt gar keine Anwendung. An sich betrachtet gibt es freilich genug verschuldete sittliche Kollisionen im wirklichen Leben. Die allermeisten von den eigentlich schwierigen, in welche wir gerathen, haben wir uns selbst zugezogen. Den unnöthigen Kollisionen der sittlichen Interessen zu rechter Zeit vorzubauen, ist deßhalb ein Hauptstück der Weisheit, welche uns bei unserem pflichtmäßigen Handeln leiten muß. In dieser Hinsicht läßt sich weit mehr thun als wir gemeiniglich meinen. Vgl. v. Hirscher, a. a. O., II., S. 200, und Hartenstein, a. a. O., S. 343.

Anm. 2. Daß eine Selbstpflicht und eine Socialpflicht beide in Einen und denselben sittlichen Moment fallen, dieß bildet an sich noch gar keine Kollision beider. Wenn anders nämlich die beiden durch diese beiden Pflichten geforderten Handlungen materialiter, und zwar Beides qualitativ und quantitativ, schlechthin kongruiren, findet nichts desto weniger die volle Kompatibilität statt. Erst wenn diese Handlungen materialiter, wenn auch nur relativ, nicht kongruiren, sei es nun qualitativ oder quantitativ oder auch auf beide Weisen zugleich, hebt die Kollision an. Aber diese Kollision ist keine Kollision der Pflichten, da sie ja eben durch die Anwendung der Pflichtformel auf

*) „Neigung und Pflicht können nicht kollidiren; denn wenn die Pflicht ruft, muß die Neigung schweigen.“ Daub, a. a. O., I., S. 244.

**) S. Reinhard, a. a. O., II., S. 171 f. Flatt, a. a. O., S. 221 f. v. Hirscher, a. a. O., II., S. 204.

***) „Neigungen, die einer Pflicht entgegen sind, verleiten oft die Menschen, sich zu überreden, daß die Pflicht, die ihnen widerstreitet, mit einer anderen in solchem Widerspruche stehe, daß sie letzterer nachstehen müsse. Der Geizige z. B. sucht oft sich zu überreden, daß die Pflicht der Erhaltung seiner selbst und seiner Familie Wohlthätigkeit nicht erlaube“ u. s. w. Flatt, l. c.

sie geschlichtet wird. Ganz das Gleiche gilt auch von dem Verhältnisse zwischen den an sich sittlichen Pflichten und den religiösen.

Anm. 3. Betrachtet man die althergebrachten s. g. Pflichtenkollisionsfälle der Schule aus dem im Paragraphen aufgestellten Gesichtspunkte, so erscheinen auch sie gar nicht mehr als wirkliche Pflichtenkollisionsfälle. Der erste Fall ist der unter dem Artikel von der Nothlüge stehend gewordene. Ein wehrloser Mensch, auf der Flucht vor seinem wüthenden Feinde, der ihn mit bloßem Schwerte verfolgt, verbirgt sich in ein Haus. Der Verfolger, welcher ihm Wuth schnaubend nacheilt, fragt einen Dritten, der vor der Thür dieses Hauses steht, ob der Verfolgte in dasselbe eingetreten sei. Was soll nun dieser Dritte dem Verfolger antworten? Sagt er die Wahrheit, so ist das Leben des Verfolgten ohne Rettung verloren; sagt er sie nicht, und weist auch wohl noch den Verfolger listig auf einen falschen Weg, so rettet er zwar ein Menschenleben, und bewahrt auch überdieß noch einen in seiner Leidenschaft seiner selbst nicht mächtigen Menschen vor einem schweren Verbrechen, begeht aber eine Lüge. Es hat nicht an Ethikern gefehlt, die auch hier eine wirkliche Kollision der Pflichten läugnend, dem Befragten unbedingt jede unwahre Antwort untersagten. So namentlich Fichte*) und Daub**). Dieß aber ist gewiß in's Allgemeine hin zu viel gefordert. Ueberhaupt springt es wohl in's Auge, daß in diesem Falle die pflichtmäßige Entscheidung gewiß nicht für Alle, die man in denselben hineindenken möchte, dieselbe sein kann. Sie wird vielmehr nach Maßgabe ihrer Individualität und, im Zusammenhange mit dieser, ihrer Grundsätze bei Verschiedenen sehr verschieden ausfallen müssen. Ist jener Gefragte z. B. ein Soldat und sein Grundsatz mithin der heroische, so wird er pflichtmäßig allerdings dem Frager so antworten müssen, wie jene Sittenlehrer verlangen; allein er wird auch zugleich — und dieß ist hierbei grade die Hauptsache — mit offener Gewalt und ohne die eigene Lebensgefahr zu achten, den Frager festzuhalten und wehrlos zu machen suchen müssen. Ein Anderer aber kann vermöge seiner Individualität völlig rechtmäßigerweise den behutsamen Grundsatz haben; und dieser wird sich dann ganz ebenso pflichtmäßig dafür ent-

*) Der übrigens unseren Fall sehr umsichtig bespricht. S. Sittenlehre, S. 288—290. (S. W., B. IV.)

**) Syst. d. theol. Moral. I., S. 248 f.: „Darum antwortet er lieber gar nicht oder: ich will's nicht sagen, und wenn er auch sein eigenes Leben dabei gefährdete.“ Aehnlich auch Marheineke, a. a. O., S. 300.

scheiden, in einer Täuschung des Verfolgers die Rettung des Verfolgten und seine eigene Sicherheit zu suchen, auf den gar nicht etwa bloß fingirten Grund hin, daß der Frager hier gar kein Recht habe, die Wahrheit zu verlangen, und daß er sich mit diesem Frager, als mit einem Individuum, das sich gegen die sittliche Ordnung der Dinge und die sittliche Gemeinschaft offen empört, unzweideutig auf dem Kriegsfuße befinde, bei welchem Ueberlistung des Feindes nicht nur erlaubt, sondern gradezu, wo sie möglich, geboten ist. Man darf nur ein zartes Mädchen an die Stelle des Gefragten setzen, um sich hiervon zu überzeugen. Und wer sollte auch wohl im Ernste glauben, daß in einer derartigen Situation Ein und dasselbige Verhalten für einen kräftigen Krieger und für eine schüchterne Jungfrau das sittlich wahrhaft angemessene sein könne? Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem zweiten vielbesprochenen*) Falle, der gewöhnlich als Beispiel gilt für die Kollision der Selbstpflichten mit den Nächstenpflichten. Bei einem Schiffbruche retten sich zwei Menschen auf einem Brette, an dem sie sich festhalten. Aber das Brett kann nur Einen tragen, einer von beiden muß also loslassen, falls nicht beide untergehen sollen. Wie nun in diesem Falle? Soll ich loslassen, und so das Leben des Anderen retten mit Aufopferung des meinigen? oder soll ich mich festhalten, und etwa gar den Anderen, wenn er nicht von selbst losläßt, herunterstoßen, und so mein Leben retten mit Aufopferung des Lebens des Anderen? Dieser Fall verdient im Grunde gar keine ernstliche Berücksichtigung, weil er auf einer unmöglichen Unterstellung beruht. Denn kann das Brett wirklich nicht zwei Menschen tragen, so trägt es sie auch nicht so lange, als sie Zeit brauchen, um dieß zu erkennen und eine ruhige sittliche Ueberlegung ihrer Lage anzustellen**). Davon aber abgesehen, wäre die Entscheidung darüber, was unter diesen Umständen Pflicht sei, nicht eben schwierig. Denn zu allernächst steht fest, daß nur ein feiger Schurke, und wenn er auch übrigens eine noch so wichtige Person in der sittlichen Welt zu sein vermeinte oder auch immerhin wirklich wäre, seinen Leidensgefährten von dem Brette hinabstürzen könnte. Es bleibt also nur die Alternative übrig, daß entweder wie Fichte***) will, Beide unthätig bleiben und den Er-

*) Schon Cicero behandelt ihn: de officiis, III., 23.

**) Daub, a. a. O., I., S. 249.

***) Naturrecht, S. 252 f. (B. III d. S. W.), Sittenlehre, S. 302 f. (B. IV. d. S. W.). Ebenso Daub, l. c.: „Wären es aber auf dem Balken keine feige Schelme, so gingen sie beide unter; denn die Pflicht steht über dem Leben.“

folg Gott allein anheimstellen, auch auf die Gefahr hin, Beide unterzugehen oder einer von Beiden freiwillig hinabspringt, und damit den Anderen rettet, wobei es dann, wenn etwa Beide das Leben des Anderen höher achteten als das eigene, darauf ankommen würde, welcher dem Anderen zuvorkäme. Denn wenn derjenige, welchem der Andere die Zeit abgewonnen, diesem nun dennoch in's Meer nachspringen wollte, so wäre dieß unzweideutig eine muthwillige und zwecklose Aufopferung des eigenen sinnlichen Lebens, ein Selbstmord. Springt nun keiner von Beiden aus freiem Antriebe hinab, so ist die Alternative von selbst entschieden, nämlich nach der ersteren Seite hin. Ob aber die Schiffbrüchigen auf die zweite Seite der Alternative treten sollen oder nicht, das kann für sie nur von ihren (individuellen) Grundsätzen abhangen. Wessen Grundsatz der heroische ist, der wird pflichtmäßig ohne sich erst lange zu bedenken das Brett loslassen müssen; wessen Grundsatz hingegen der behutsame ist, der wird ebenso pflichtmäßig sich an das Brett anklammern müssen, jedoch natürlich ohne den Anderen in seinen Rettungsmaßregeln irgend zu beeinträchtigen. Das aber könnte nur ein Schelm sein, der (wie mehrere Sittenlehrer in diesem Falle verlangen) eine Berechnung darüber anstellte, wer von ihnen Beiden das sittlich bessere oder doch wichtigere, nützlichere oder wohl gar unentbehrlichere Individuum sei, vollends wenn er bei diesem Ueberschlage etwa gar auf ein zu seinen eigenen Gunsten sprechendes Resultat käme, und dann auf dieses den Schluß zu gründen die Frechheit hätte, daß er sich selbst zu retten habe, was er doch wieder nur dadurch ausführen könnte, daß er seinen Nebenmann vom Brette hinabstieße!

Anm. 4. Die herkömmliche Weise, die s. g. Kollisionen der Pflichten, unter der Voraussetzung ihrer Realität, zu schlichten, ist durchaus ungenügend. Man versucht dieß mit Hülfe der angeblichen Rangordnung der Pflichten (vgl. oben §. 847., Anm.). Man sagt, im Kollisionsfalle gehe die höhere Pflicht der niedrigeren vor. Aber Schwarz*) hat ganz Recht mit der Bemerkung, dieß sei eine kahle

---

Marheineke, a. a. O., S. 301, urtheilt: „Objektiv angesehen gilt ein Mensch soviel wie der andere, und soll ein Fall der Art, daß Einer entweder nur sich oder dem Anderen das Leben retten kann, objektiv entschieden werden, so muß es heißen: wen er eben retten kann; es ist gleich ob er sich oder den Anderen rette."

*) Ev.-chr. Ethik (3. A.), I., S. 209.

Tautologie, wofern nicht zugleich gesagt werde, welches die höhere Pflicht sei. Die Versuche nun, eine solche Rangordnung der Pflichten festzustellen *), haben bisher immer noch nicht glücken wollen; und sie können niemals gelingen, weil es dem Begriffe der Pflicht selbst zufolge eine solche Rangabstufung unter den einzelnen Pflichten überhaupt gar nicht gibt. Man stellt nun wohl in dieser Beziehung auch allerlei speciellere Bestimmungen auf. Man nimmt an, in der Regel müsse der allgemeinen Pflicht die besondere weichen, der kategorischen die hypothetische und der vollkommenen die unvollkommene. Aber ohne hier noch auf die Bedenken einzugehen, die überhaupt in Beziehung auf mehrere dieser Eintheilungen der Pflichten stattfinden (s. unten §. 856., Anm. 2.), muß dagegen ganz allgemeinhin erinnert werden, daß in Wahrheit alle (wirklichen) Pflichten selbst einander schlechthin gleich sind, an Dignität und Wichtigkeit, indem jede an ihrem Orte sittlich schlechthin gefordert ist, der Subordination ungeachtet, in der sich immerhin im wissenschaftlichen Systeme der Pflichtenlehre die Begriffe der verschiedenen besonderen Pflichten unter einander befinden mögen. Den allgemeinen Pflichten allemal den Vorzug zu geben vor den besonderen, hieße um der Pflicht in abstracto willen auf die Ausübung der Pflicht in concreto, der wirklichen eigenen Pflicht verzichten, was allerdings eine sehr bequeme Methode wäre. Denn die allgemeinen Pflichten sind gar nicht anders in concreto vorhanden denn als besondere, und zwar individuell besondere **). Im Wesentlichen läuft es eben darauf hinaus, wenn man bei der Kollision

---

*) Einen solchen Versuch s. bei Reinhard, Syst. d. chr. Moral, II., S. 167—171. Hiermit kann man auch die Bestimmungen bei v. Ammon, a. a. O., I., S. 391—393, vergleichen. Er bemerkt: „In Rücksicht der Kollision wirklicher Pflichten von ungleichem Range kommt Alles darauf an, die höhere, bestimmte und überwiegende Verbindlichkeit auszumitteln, und an dieser mit unverrückter Treue festzuhalten. Dieser Kanon löset sich in folgende Imperative auf: 1) Ziehe in jedem Falle die negative Pflicht der positiven oder die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Liebe und Güte vor. 2) Ziehe immer die Religionspflicht der Selbstpflicht von gleichem Range vor. (?) 3) Ziehe immer die Selbstpflicht der Nächstenpflicht von gleichem Range vor. (?) 4) Ziehe endlich überall die bestimmte Pflicht der unbestimmten und die nahe der entfernten vor."

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 380. Viel richtiger als jener Kanon ist es, wenn Fichte (Sittenlehre, S. 304, B. IV. d. S. W.) grade umgekehrt behauptet, daß die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgehe.

die kategorischen Pflichten vor den hypothetischen bevorzugt haben will, denn jene sind immer allgemeine, diese immer individuell besondere. Ueberdieß kann diese letztere Regel schon deßhalb gar nicht auslangen zur Entscheidung, weil die kategorischen Pflichten immer nur Verbote sind (s. unten a. a. O.), ein bloßes Nichthandeln aber nie pflichtmäßiger Weise einen sittlichen Moment schon ausfüllen kann. Es bleibt also, wenn man sich an jene Vorschrift hält, immer noch die Frage zurück: wenn ich nun dieß unterlasse, was habe ich aber zu thun? Die Unterscheidung der vollkommenen und der unvollkommenen Pflichten endlich ist — wenigstens in dem Sinne, in welchem sie in dem obigen Kanon gemeint ist, — der Ethik überhaupt ganz fremd. (S. ebendas.) Eben so wenig führen auch die anderweitigen Formeln zum Ziele, welche man bei den Sittenlehrern für die Auflösung der angeblichen Kollision der Pflichten vorgeschlagen findet. So will z. B. Crusius (Moraltheologie, S. 953.), man solle bei dem Widerstreit der Pflichten die Religionspflicht jeder anderen vorziehen, — oder C. C. Tittmann (Christl. Moral, §. 383, S. 193 ff.), man solle immer diejenige Pflicht wählen, deren Erfüllung uns den wenigsten Vortheil bringe (!), — oder Döderlein (Entwurf der christl. Sittenlehre, §. 207, S. 181.), man solle in solchem Falle jedesmal so handeln, wie man glaube, daß es für Andere pflichtmäßig sei, — oder endlich Reinhard (Syst. d. chr. Moral, II., S. 172 f.), man solle mit aller uns möglichen Unparteilichkeit allezeit diejenige Pflicht vorziehen, durch deren Erfüllung und Ausübung nach Allem, was Menschen einsehen und vermuthen können, die allgemeine Vollkommenheit das Meiste gewinnt.

§. 849. Da der Proceß der Herstellung der Normalität der Sittlichkeit wesentlich zwei Seiten hat, eine negative, die Reinigung, und eine positive, die Ausbildung, und zwar so, daß diese beiden Seiten, je vollständiger jener Proceß sich vollzieht, desto vollständiger in einander sind (§. 781.): so gehört es zum Begriffe des pflichtmäßigen Handelns, daß es wesentlich dieses Beides sei, reinigendes und ausbildendes Handeln, und zwar Beides, so viel jedesmal möglich ist, zugleich und in Einem und mit stetig fortschreitender Zunahme dieses Ineinanderseins der beiden Seiten. Als reinigendes Handeln ist es aber näher ein Akt der Selbstverläugnung und Selbstertödtung, als ausbildendes näher ein Akt der Erneuerung und Wiedergeburt; und so liegt denn auch dieses ausdrücklich mit im Be-

griffe des pflichtmäßigen Handelns, daß in ihm wesentlich Selbstverläugnung mitgesetzt sein muß und ein bestimmtes Moment der Abtödtung des alten Menschen*), und zwar in stetig anwachsendem Maße, ebenso aber auch Erneuerung und ein bestimmtes Moment der Wiedergeburt aus dem Geiste, und zwar ebenfalls in stetig anwachsendem Maße, — und überdieß diese beiden je länger desto vollständiger in Einem.

§. 850. Da jede pflichtmäßige Handlung wesentlich eine Fortführung der sittlichen Entwickelung ist, so liegt es mit in ihrem Begriffe, daß sie einerseits dem grade gegebenen sittlichen Zustande wahrhaft Genüge leiste und andererseits denselben verbessere. Alles pflichtmäßige Handeln ist also wesentlich einerseits *akkommodativ* und andererseits *korrektiv***). Der pflichtmäßig Handelnde handelt jedesmal in Ansehung der sittlichen Normalität so gut als es eben geht, aber zugleich in der Art, daß er es sich durch dieses sein gegenwärtiges nothdürftiges Handeln möglich macht, daß es künftighin damit besser gehe. Vgl. §. 831.

§. 851. Der sittliche Zustand, welcher durch das pflichtmäßige Handeln auf dem Wege seiner Normalisirung weiter fortgeführt wird, ist auf der einen Seite der des handelnden Individuums selbst, auf der andern Seite ist er aber ebenso bestimmt auch der des sittlichen Ganzen oder der sittlichen Gemeinschaft. Jedes pflichtmäßige Handeln ist mithin wesentlich auch ein Akt der Fortbildung, und zwar der zugleich ihre Normalisirung fördernden Fordbildung der die jedesmalige sittliche Lebensbewegung der Gemeinschaft bestimmenden Formel, d. h. des Sittengesetzes oder in concreto der christlichen Sitte. Demnach muß in ihm namentlich auch dieß Beides vereint sein, einmal daß es dem in dem Lebenskreise des Handelnden jedesmal geltenden Sittengesetze wahrhaft Genüge leiste, und für's andere, daß es dasselbe verbessere. Mit anderen Worten, jede pflichtmäßige Handlung muß zugleich, und ohne daß das eine mit dem anderen in Widerspruch gerathe, *legal* sein und *reformatorisch****).

*) Vgl. *Marheineke*, Theol. Moral, S. 296.

**) Vgl. *Schleiermacher*, Syst. d. Sittenl., S. 421 f.

***) Vgl. *Schleiermacher*, Krit. d. bish. S.-L., S. 317. (S. W., III., 1.) >Vgl. auch *Fichte*, Ethik, II., 1, S. 7 f.<

Anm. Es ist klar, daß wir den Ausdruck Legalität hier nicht in dem Sinne gebrauchen, in welchem er gewöhnlich von den Sittenlehrern seit Kant genommen wird. Von der Legalität in diesem gangbaren Sinne wird weiter unten die Rede sein.

§. 852. Fassen wir jetzt alles seit §. 826. Entwickelte zusammen, so besitzen wir die abstrakte Pflichtformel.*) Damit ein Handeln pflichtmäßig sei, dazu gehört nämlich: 1) Daß es sich mit möglichster und stetig zunehmender Vollständigkeit in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, und folglich kraft der göttlichen Gnade oder des „heiligen Geistes" vollziehe. (§. 832. 833.) 2) Daß in ihm das Gesetz und die individuelle Instanz rein zusammen klingen, so nämlich, daß dabei diese unbedingt unter der Potenz von jenem steht (§. 808. 827.), oder konkreter ausgedrückt, daß es einerseits durch die jedesmalige christliche Sitte und andererseits durch die individuelle Instanz, namentlich den Grundsatz, des Handelnden in der völligen Durchdringung dieser beiden Seiten, aber dieß unter der unbedingten Herrschaft der ersteren über die letztere, vollständig bestimmt sei. 3) Daß jedoch in ihm der Handelnde bei dieser seiner Unterwerfung unter die jedesmalige christliche Sitte nichts desto weniger sich seinen reformatorischen Beruf vollständig vorbehalte (§. 834.), sein Handeln also in Einem beides sei, legal und reformatorisch (§. 851.), so wie überhaupt in Einem akkommodativ und korrektiv (§. 850.). 4) Daß es mit der individuellen sittlichen Eigenthümlichkeit des Handelnden, mit seinem Charakter, so vollständig als es unter den gegebenen Bedingungen möglich ist, gesättigt sei (§. 835.). 5) Daß es beides zugleich und in Einem sei, religiöses und an sich sittliches Handeln, und zwar in möglichster und stetig anwachsender harmonischer Kongruenz dieser seiner beiden Bestimmtheiten (§. 843.). 6) Daß es mit möglichster und stetig wachsender Vollständigkeit und Harmonie die beiden sittlichen Zweckbeziehungen, die auf den individuellen sittlichen Zweck und die auf den universellen, in sich vereinige (§. 845.).

---

*) Schleiermacher in der Abh. Ueber die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffes (S. W., III., 2.), S. 391, stellt als „allgemeine Pflichtformel" auf: „Jeder Einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglich Größte zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit Allen."

7) Daß es mit möglichster und stetig steigender Vollständigkeit zugleich in Einem auf die Reinigung und auf die Ausbildung der Sittlichkeit (beides, des handelnden Individuums selbst und der sittlichen Gemeinschaft überhaupt), und auf das absolute Ineinandersein dieser beiden, der Reinigung und der Ausbildung, tendire, eben hiermit aber auch wesentlich beides, Selbstverläugnung und Erneuerung, und zwar in stetig inniger werdender Einheit, einschließe (§. 849.). 8) Daß es möglichst und in stetig zunehmendem Maße zugleich und in Einem auf den sittlichen Zweck in seiner Totalität und auf ein bestimmtes einzelnes Moment desselben gerichtet sei, direkt auf dieses, indirekt auf jenes (§. 846.). 9) Daß es die richtige Lösung der in dem jedesmaligen Moment gegebenen Kollision der um denselben streitenden mannigfaltigen sittlichen Aufgaben sei (§. 847.), eben damit aber auch auf möglichster und sich stetig immer mehr der absoluten Vollständigkeit annähernder Einstimmigkeit des Handelnden mit sich selbst beruhe (§. 847.). 10) Daß es sich durch eine innere Anregung einerseits, und eine äußere Aufforderung andererseits, in der möglichsten und stetig immer vollständiger werdenden harmonischen Kongruenz beider, motivire (§. 836—842.). 11) Daß es aus vorangegangener Ueberlegung und Ermannung hervorgehe, so jedoch, daß diese eben durch es selbst stetig je länger desto mehr als überflüssig zurücktreten (§. 842.). Endlich 12) daß es von Zuversicht und Lust, und zwar im möglichsten und stetig wachsenden Gleichgewicht beider, begleitet sei (§. 837.). In jedem sittlichen Moment so (d. i. den in diesen zwölf Punkten aufgeführten Forderungen gemäß) handeln, heißt schlechthin pflichtmäßig handeln.

§. 853. Verbindlichkeit (obligatio) heißt die Pflicht, sofern das Handeln, dessen Bestimmtheit sie ist, ein Handeln im Verhältniß zu einem anderen sittlichen Subjekte ist, und die Pflicht mithin in einer diesem, sei es nun positive oder auch bloß negative (durch Unterlassung einer bestimmten Handlung), zu gewährenden Leistung besteht. Die Verbindlichkeit setzt allemal außer dem Handelnden noch eine andere Person voraus, in Beziehung auf welche sein Handeln sittlich gebunden ist; die Pflicht (officium) rein als solche thut dieß nicht; sie ist eben nur ganz im Allgemeinen eine durch das Gesetz vorgezeichnete bestimmte Weise des Handelns. Daher

haben wir in Beziehung auf uns selbst zwar Pflichten, aber keine Verbindlichkeiten, und eben daher kennt das bürgerliche Recht nur Verbindlichkeiten, keine einfachen Pflichten (nur obligationes und keine officia). Da jedoch das Handeln, um pflichtmäßig zu sein, immer die doppelte Zweckbeziehung auf den individuellen und den universellen sittlichen Zweck haben muß, mithin jedes Handeln überhaupt schon als solches auch in Beziehung auf den universellen sittlichen Zweck oder in Beziehung auf Andere vom Gesetz bestimmt sein soll: so sind alle Pflichten wesentlich zugleich Verbindlichkeiten, und sollen von uns als solche behandelt werden. Wie denn auch in der That keine einzige Handlung des Einzelnen denkbar ist, die nicht zugleich die sittlichen Interessen Anderer, ja indirekt aller Uebrigen, berührte.

Anm. Das Verhältniß, in welchem die Begriffe der Pflicht und der Verbindlichkeit zu einander stehen, wird selten klar angegeben, weßhalb v. Ammon (a. a. O., I., S. 267.) den Unterschied zwischen Pflicht und Verbindlichkeit gradezu für willkürlich ersonnen hält. Kant nimmt die Verbindlichkeit als den weiteren Begriff. „Pflicht" — schreibt er, Rechtslehre, S. 22. (B. 5. d. S. W.) — „ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden sein können." Aehnlich betrachtet Daub (System der theol. Moral, I., S. 197 bis 199. 217 f.) die Verbindlichkeit als das bloß abstrakte und allgemeine Gebundensein durch das Gesetz, die Pflicht als das besondere und konkrete. Reinhard (Syst. der christl. Moral, II., S. 161.) definirt die Verbindlichkeit folgendermaßen: „Die moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu lassen, heißt Verbindlichkeit oder leidentliche Verpflichtung (obligatio passiva), und hat ihren Grund in einer thätigen Verbindlichkeit oder Verpflichtung (obligatio activa)." Vgl. auch I., S. 332—335.

§. 854. Weil die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung in der Gemeinschaft eine sittliche Grundforderung ist (§. 302.), so muß das Gesetz für jede von dem Einen dem Andern gewährte Leistung eine Kompensation durch eine von diesem jenem zu gewährende entsprechende Leistung vorschreiben, und es kann nur auf die Bedingung einer solchen Kompensation hin die Eingehung einer Verbindlichkeit gutheißen. Die Verbindlichkeit als Pflicht gedacht

(im Gegensatz gegen die bloß juristische Obligation) ist daher wesentlich eine gegenseitige, d. h. jede (solche) Verbindlichkeit hat mit sittlicher Nothwendigkeit zu ihrem Korrelatum ein Recht an den, gegen welchen sie stattfindet, nämlich den Anspruch auf eine von ihm, positive oder negative, zu gewährende entsprechende Leistung. Nicht zwar schon die Pflicht als solche, wohl aber jede Verbindlichkeit hat, wie sie ein Recht des Anderen begründet, so auch zu ihrer unmittelbaren Folge ein Recht dessen, auf welchem sie ruht, an den, welchem er verbindlich ist. Da jedoch in concreto alle Pflichten zugleich Verbindlichkeiten sind (§. 853.), so haben sie auch in der Wirklichkeit alle zu ihrer unmittelbaren Konsequenz Rechte. Verbindlichkeit und Recht (nicht Pflicht und Recht)*) bedingen sich sonach gegenseitig. Verbindlichkeit ohne entsprechendes Recht ist Sklaverei, Recht ohne entsprechende Verbindlichkeit ist Despotismus. Beide sind sittlich unbedingt verwerflich. Cessiren Eines Verbindlichkeiten, so cessiren auch unmittelbar zugleich seine Rechte, und umgekehrt.

Anm. Rechte haben wir immer nur an andere Personen, wie die Verbindlichkeiten. Auch die Rechte an Sachen haben wir lediglich anderen Personen gegenüber. Aber ungeachtet so alle Rechte Rechte an Personen sind, so darf doch auf die Person eines Anderen Keiner ein Recht haben. Auch in der Ehe findet kein solches Recht statt. Das Recht in der weitesten Bedeutung definirt Reinhard (a. a. O., II., S. 163.) als „die bei Jemand vorkommende moralische Möglichkeit, etwas zu thun oder zu lassen."

§. 855. Auch in unserem Verhältnisse zu Gott sind unsere Pflichten, und zwar alle, Verbindlichkeiten. Denn zwar nicht direkt, aber doch indirekt können und sollen wir auch ihm sittlich etwas leisten, nämlich dadurch, daß wir zur Förderung des sittlichen Zweckes das Unserige leisten, welcher der eigene Zweck Gottes selbst ist. Somit haben wir denn auch Rechte an Gott**) (wo nicht, so wäre Gott Despot), die Rechte des dem Schöpfungszweck dienenden Geschöpfs an

*) Man kann also nicht ohne Weiteres mit Daub (a. a. O., I., S. 202.) sagen: „Ist kein Recht da, so ist keine Pflicht da."

**) Ungeachtet man gewöhnlich das Gegentheil behauptet. S. z. B. Schwarz, Ev.-chr. Ethik, I., S. 198 f.

den Schöpfer. Als sündige und somit mit dem Schöpfungszwecke relative im Widerstreit befindliche Geschöpfe besitzen wir solche Rechte an Gott freilich nur, sofern wir in die Erlösung eingetreten sind, und es sind dann diese unsere Rechte an Gott nur Gnadenrechte. Aber auch sie sind wirkliche, von Gott selbst heilig gehaltene Rechte. Auf dem Vorhandensein solcher Rechte in unserem Verhältnisse zu Gott beruht der Begriff der Belohnung unseres pflichtmäßigen Handelns von Seiten Gottes, die übrigens bei dem Erlösten nur ein reiner Gnadenlohn sein kann. Natürlich besteht diese Belohnung lediglich in der naturgemäßen Frucht des pflichtmäßigen Handelns selbst, nämlich in dem Besitz desjenigen Theiles seines individuellen höchsten Gutes und (was damit unmittelbar koincidirt) desjenigen Antheiles an dem universellen höchsten Gute, welchen das Individuum durch sein pflichtmäßiges Handeln selbst producirt.

§. 856. Entweder überhaupt ethisch unzuläßig oder doch wissenschaftlich nichtssagend sind die in den Schulen herkömmlichen Distinctionen in Betreff der Pflicht.*) So läuft der Ethik gradezu zuwider die Unterscheidung zunächst zwischen der Materie und der Form der Pflicht und im Zusammenhange mit ihr zwischen der Legalität und der Moralität der Handlungen, sodann aber auch zwischen den Rechts- oder Zwangspflichten und den Tugend- oder Liebespflichten und zwischen den vollkommenen und den unvollkommenen Pflichten oder den Pflichten von enger und von weiter Verbindlichkeit. Die Eintheilungen der Pflichten dagegen in reine und angewandte, ferner in kategorische und hypothetische und endlich in allgemeine, besondere und individuelle sind zwar nicht gradezu unrichtig, wohl aber sind sie verwirrend, da ihnen eine ungenaue Fassung des Begriffes der Pflicht zum Grunde liegt.

Anm. 1. In welchem Sinne man zwischen der Materie und der Form der Pflicht unterscheidet, gibt Reinhard (a. a. O., II, S. 162 f.) folgendermaßen an: „Bei jeder Pflicht hat man auf Materie und Form zu sehen. Jene ist die Handlung selbst, zu welcher eine Verbindlichkeit da ist, diese die Art und Weise, wie diese Hand-

---

*) Vgl. Schwarz, a. a. O, I., S. 207 f. >Rosenkranz, Syst. d. Wissensch., S. 456—458.<

lung verrichtet wird. Soll eine Pflicht gehörig beobachtet werden, so muß beides dem Gesetze vollkommen gemäß sein, aus welchem die Verbindlichkeit dazu entspringt. Denn fehlt es an der Form, so ist die Handlung zwar dem Buchstaben und Inhalte des Gesetzes angemessen, sie ist legal; aber sie ist dem Grunde und Geiste desselben zuwider, und mithin ein Betrug des Gesetzes. Fehlt es an der Materie, so ist zwar der Wille gut gewesen, aber die That entweder ganz unterblieben oder wider den Buchstaben und Inhalt des Gesetzes ausgefallen. Daß auch beides zugleich mangeln kann, ist an sich klar." Diese Unterscheidung läuft dem Gesichtspunkte, aus dem die Ethik das pflichtmäßige Handeln betrachtet, durchaus zuwider. Denn das Sittengesetz bestimmt die Materie und die Form des Handelns niemals die eine ohne die andere, ja es kennt jene als Objekt der *sittlichen* Bestimmung überhaupt gar nicht ohne diese. Zu einer Handlung im sittlichen Sinne des Wortes gehört ja ihre innerliche Seite wesentlich mit, und die bloße That für sich allein ist durchaus noch keine wirkliche Handlung (§. 225.). Die Möglichkeit einer relativen Disharmonie zwischen der inneren und der äußeren Seite Einer und derselben Handlung soll damit freilich nicht geläugnet werden, nämlich als Folge des Zurückbleibens der tugendhaften Entwickelung entweder der Gesinnung hinter der der Fertigkeit oder umgekehrt (§. 627. 681. 731. Anm. 2.); innerhalb der nur relativ normalen sittlichen Entwickelung, also innerhalb des bloßen Pflichtverhältnisses findet sie sogar in irgend einem Maße unvermeidlich bei jedem Handeln überhaupt statt. So kommt es denn allerdings auch bei dem pflichtmäßigen Handeln vor, wiewohl in stetig abnehmender Weise, daß die innere und die äußere Seite des Handelns *relativ* nicht congruiren, in quantitativer und in qualitativer Beziehung, daß das Aeußere der Handlung, die That, der Pflichtforderung vollkommen entspricht, das Innere derselben, die Gesinnung hingegen nicht. Dieß konstituirt freilich eine sittliche Unvollkommenheit der Handlung, allein die Pflichtgemäßheit derselben schließt es keineswegs ohne weiteres aus, sofern nämlich nur jene Inkongruenz des Innern und des Aeußeren eine *bloß relative* ist. Eben deßhalb aber fällt in den Bereich des pflichtmäßigen Handelns die *bloße reine* Legalität nicht. *Analoga* der Legalität fallen allerdings genug in ihn hinein; aber die bloße pflichtmäßige That *rein* für sich allein, ohne *irgend ein Maß* von ihr wirklich entsprechender Gesinnung, kann *sittlich* beurtheilt schlechterdings keinen anderen Werth haben, als einen negativen, wie hoch sie auch immer

juridisch anzuschlagen sein mag. Die zuerst von Kant mit besonderem Nachdruck geltend gemachte Unterscheidung zwischen der Legalität und der Moralität der Handlungen gehört also lediglich der Jurisprudenz an. Wie sie der heil. Schrift völlig fremd ist,*) so darf auch die Ethik sie auf ihrem Grund und Boden schlechterdings nicht aufkommen lassen, wenn sie nicht ihren eigenen Begriff gradezu verläugnen will. Und so haben denn auch die nachkantischen Sittenlehrer beinahe einstimmig gegen ihre Einbürgerung in der Ethik protestirt. S. Schleiermacher, „Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes“ in den philos. und vermischten Schriften, B. 2. (S. W., Abth. III., Bd. 2.) S. 381, Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 238. (wo es u. A. sehr wahr heißt: „Es ist ein Zeichen tiefen Verfalles der Sitten, wenn jener Unterschied zwischen Legalität und Moralität fixirt wird.“), Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. S.-L., S. 206, und Hartenstein, Grundbegriffe der eth. Wissensch., S. 333—335 (wo S. 334 treffend gesagt wird: „Die wahre ethische Legalität ist selbst Moralität.“). Ganz ebenso urtheilt auch Jul. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde, I., S. 36 (2. A.): „Hieraus erhellt von selbst, daß, was man als Legalität von Moralität zu unterscheiden pflegt, nichts weniger ist als wirkliche Uebereinstimmung mit dem sitlichen Gesetz, mit anderen Worten, daß dieser Begriff der Legalität im sittlichen Gebiet gar keine Stelle hat. Nicht einmal dem bürgerlichen Gesetz wird durch ein bloß äußerliches Handeln wahrhaft Genüge geleistet, sondern nur sofern dasselbe hervorgeht aus der echt bürgerlichen Gesinnung, die das Princip des Gesetzes in sich trägt; was freilich eben darin seinen Grund hat, daß das Politische seinem wahren Wesen nach ganz auf ethischer Basis ruht.“ Den letzteren Punkt angehend vgl. die Bemerkungen Schleiermachers, a. a. O., S. 381 f.: „Auch für das Gebiet der bürgerlichen Gesellschaft, für welches er eigentlich gemacht ist, hat dieser Unterschied weit weniger Bedeutung, als man gewöhnlich glaubt. Denn auch dem Gesetzgeber kann an der bloßen Gesetzlichkeit wenig gelegen sein; indem, wenn das Gesetz nicht in den Bürgern lebendig und also je länger je mehr ihre eigene Sittlichkeit wird, es auch in jedem Falle, wo es mit etwas in ihnen Lebendigem in Streit kommt, immer wird übertreten werden, so daß es seinen Zweck nicht erreichen kann. Nur für den Richter ist der Unterschied ein Kanon, daß nämlich die Funk-

*) S. Daub, Syst. der theol. Moral, I., S. 294 f.

tion der vergeltenden Gerechtigkeit nur da beginnt, wo das Gesetz ist verletzt worden, indem Belohnung und Bestrafung mit der Sittlichkeit in gar keiner Beziehung stehen." Mit der Unterscheidung der Legalität und der Moralität der Handlungen fällt die andere zwischen den objektiv guten und den subjektiv guten Handlungen zusammen, wie sie sich z. B. bei v. Ammon, a. a. O., I., S. 262—266, findet. Die bloß objektiv guten Handlungen sind eben die bloß legalen. Ueber diese Unterscheidung s. oben §. 731, Anm. 2.

Anm. 2. Mit der eben besprochenen Unterscheidung hängt nahe zusammen die von Rechtspflichten und Tugendpflichten.*) Jene sollen diejenigen sein, zu deren Ausübung wir von außen her

---

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 274—280. Wohl nicht völlig gleichbedeutend ist die Unterscheidung zwischen Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten der Güte bei v. Hirscher, Chr. Moral, I., S. 189 ff. Die ersteren, sagt er, sind „solche, die auf Seiten dessen, gegen den sie erfüllt werden sollen, ein strenges Recht in sich schließen, d. h. nicht unerfüllt gelassen werden können, ohne diesen in dem, was er zu fordern hat, zu verletzen. Die Pflichten der Gerechtigkeit, wenn der Gegenstand des Rechts dem äußeren Leben angehört, sind Zwangspflichten, d. h. der Berechtigte kann sie durch äußeren Zwang exequiren, und der Verpflichtete muß sich im Fall der Nichterfüllung den Zwang gefallen lassen." Wieder etwas anderes bestimmt die im wesentlichen selbige Unterscheidung von Ammon, a. a. O., I., S. 378. Er unterscheidet „negative oder Rechtspflichten von positiven oder Tugendpflichten. Jene bestehen in der Verbindlichkeit, Alles zu meiden, wodurch ein vernünftiges Wesen in seinem Rechte verletzt wird, dem äußeren sowohl als dem inneren, z. B. durch Diebstahl, Beschimpfung und Lüge. Das Wesentliche dieser Pflichten ist bloß in der Unterlassung einer zweckwidrigen Thätigkeit zu suchen, die sich nach der Analogie der Verbindlichkeit auch auf Thiere, Pflanzen und unbelebte Gegenstände erstreckt; sie können folglich durch bloße Quiescenz des Willens gegen das Universum erfüllt werden, und heißen daher auch enge, unerlaßliche, unverdienstliche, Rechtspflichten. Positive Pflichten hingegen sind diejenigen, durch deren Erfüllung ein vernünftiges Wesen seiner Bestimmung gemäß behandelt und in dem Entzwecke seines Daseins gefördert wird. Hierher gehören alle Pflichten der Liebe gegen Gott und Menschen, und analog auch gegen die Thiere und die belebte Natur. Wenn ich bete, einen Armen speise, ein krankes Thier labe, eine welkende Pflanze begieße, so erfülle ich lauter positive Pflichten, deren Verbindlichkeit von der Individualität des Handelnden abhängt, daher sie auch weite, verdienstliche Pflichten der Liebe heißen, welche die Seele der wahren Tugend sind." Eine durchaus andere, hier gar nicht zu parallelisirende Bedeutung hat Schleiermacher's (System d. S.-L., S. 435—438), Eintheilung der Pflicht in Rechtspflicht, Berufspflicht, Gewissenspflicht und Liebespflicht.

(d. h. von Seiten des Staates oder resp. der bürgerlichen Gesellschaft) gezwungen werden können, weßhalb sie auch Zwangspflichten heißen, — diese diejenigen, in Beziehung auf welche ein solcher Zwang nicht statt findet, deren Erfüllung vielmehr in unsere Freiheit gestellt ist, weßhalb sie auch freie Pflichten genannt werden oder Liebespflichten oder (was noch verwirrender ist) Gewissenspflichten. Diese Unterscheidung hat aber lediglich für die Rechtswissenschaft, aus der sie, wie so vieles andere, zur Ungebühr in die Ethik eingeschwärzt worden ist*), besonders mittelst des s. g. Naturrechts, eine Bedeutung. Ihr verdankt sie ihren Ursprung, und ihr allein ist sie auch zu überlassen, aus der Ethik aber auszuweisen. Denn vom ethischen Standpunkte aus betrachtet ist der angegebene Unterschied ein ganz zufälliger. Für die Ethik hat er eine Bedeutung nur als ein im Staate faktisch, und dieß freilich mit innerer Nothwendigkeit, gegebener, und so hat sie ihn denn auch nur sofern es sich um die Pflichten in Betreff des Staates handelt zu berücksichtigen. Sie selbst kennt überhaupt keine anderen Pflichten als freie oder Tugendpflichten.**) Als gleichbedeutend mit der eben besprochenen Unterscheidung behandelt man gewöhnlich die zwischen den vollkommenen und den unvollkommenen Pflichten***), mit der dann die andere zwischen den Pflichten von enger und von weiter Verbindlichkeit zusammenfällt, die indeß schon wieder in die Rechtslehre hinüberschielt. Daß es mit dieser Unterscheidung mißlich stehe, das verräth sich schon durch die große Unsicherheit und Uneinigkeit der Sittenlehrer bei der Bestimmung der Begriffe, welche die (zuerst von den Stoikern gebrauchten) Ausdrücke vollkommene und unvoll-

*) Vgl. die Bemerkung von Schwarz, Ev.-Chr. Ethik, I., S. 46: „Uebersehen dürfen wir nicht, daß vieles von dem, was in unseren Sittenlehren angenommen wird, aus der Rechtslehre kommt, welches bereits bei uns in die Sitte und den Gemeinsinn eingegangen ist." Vgl. überhaupt S. 42—44.

**) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. S.-L. (S. W. III., 1), S. 137 f. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 185 f., Daub, a. a. O., I., S. 237 f. 294. In der letzteren Stelle heißt es: „Die Bibel kennt den Unterschied zwischen Zwangspflichten und zwischen freien Pflichten gar wohl, aber sie setzt einerseits keinen großen Werth auf diesen Unterschied, wie sich's gehört, und andererseits hebt sie ihn auf, wie sich's gleichfalls gehört. Daß sie ihn kennt, beweist die Parabel von den drei Knechten. Ev. Luc. 12, 37 bis 48."

***) Diese Unterscheidung angehend vgl. besonders Schleiermacher, Krit. der bish. S.-L., S. 136—141 (W., III., 1).

kommene Pflicht bezeichnen sollen. Sieht man von denjenigen ab, welche ohne Weiteres die vollkommenen Pflichten mit den Rechtspflichten und die unvollkommenen mit den Tugendpflichten identificiren (mit denen es nach dem eben Gesagten einer besonderen Auseinandersetzung nicht mehr bedarf), so bleiben im Wesentlichen zwei verschiedene Begriffsbestimmungen übrig. Die Einen*) erklären die unvollkommene Pflicht als diejenige, welche sich durch eine andere einschränken läßt, die vollkommene aber als diejenige, welche eine solche Beschränkung nicht gestattet, weßhalb sie denn auch als charakteristisch für die unvollkommene Pflicht hinzufügen, daß in Ansehung ihrer ein jeder nicht, wie bei der vollkommenen Pflicht unmittelbar zur Handlung, sondern nur dazu verbunden sei, die ihr gemäße Maxime zu haben. Diese Fassung der Sache nun ist augenscheinlich nur bei einem unklaren und unrichtigen Begriffe von der Pflicht überhaupt möglich. Die Anderen**) dagegen setzen den Unterschied zwischen den vollkommenen und den unvollkommenen Pflichten darein, daß bei jenen Jeder die Verbindlichkeit zu beurtheilen im Stande sei, bei diesen aber nur der Handelnde selbst. Dieß nun scheint sich für den ersten Augenblick hören zu lassen. Wenigstens läuft es auf einen klaren Gedanken hinaus, darauf nämlich, daß die vollkommene Pflicht die durch das Gesetz selbst unmittelbar vollständig bestimmte sei, die unvollkommene aber die durch das Gesetz für sich allein noch nicht vollständig bestimmte und mithin erst durch die individuelle Instanz in Ansehung ihrer Bestimmung zu vervollständigende. Allein dieß hält doch auch nicht Stand. Denn die Sache so gefaßt gibt es dem Obigen (§. 808.) zufolge unter den konkreten Pflichten überhaupt gar keine vollkommenen, und die s. g. vollkommenen Pflichten sind nichts als die abstrakten Formeln, welche sich von den wirklichen, d. h. den konkreten Pflichten abziehen lassen. Und dieß ist auch der wahre Sachverhalt. Der Unterschied reducirt sich auf den zwischen der Pflicht wie sie in abstracto und ihr wie sie in concreto gedacht wird, nicht aber kommen wirklich solche zweierlei Pflichten vor. Bei dieser Fassung fällt unsere Unterscheidung ganz mit der zuerst von Kant gemachten zwischen der reinen und der angewandten Pflicht zu-

*) Unter sie gehört insbesondere Kant. Vgl. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre, S. 215 ff. (B. 5.)

**) Diesen scheint man auch Daub beizählen zu sollen. S. Syst. der theol. Moral, I., S. 239—241.

sammen. Ihre Meinung ist diese. Wird — sagt man — als das Subjekt der Pflicht der Mensch rein als solcher, unter Abstraktion von jeder konkreten individuellen Bestimmtheit desselben, genommen, und wird gleicherweise von jeder konkreten Bestimmtheit des Objektes seiner Pflicht (d. h. des bestimmten Lebenskreises, in welchem für ihn das Pflichtverhältniß statt findet), abstrahirt, so ist die so gedachte Pflicht die reine; wird dagegen diese reine und allgemeine Pflicht auf die in ihrer konkreten Bestimmtheit gedachten sittlichen Subjekte und Objekte bezogen (d. h. eben angewendet), so ergibt sich die angewandte Pflicht. Für uns hat diese Unterscheidung gar keinen Sinn; denn in unserem Begriffe der Pflicht liegt es schon ausdrücklich mit, daß ihr Subjekt nie der reine und bloße Mensch in abstracto ist, weil dieser niemals gegeben sein kann, und daß mithin alle wirklichen Pflichten überhaupt angewandte sind.*) Wiederum im Wesentlichen dieselbe Unterscheidung, nur von einer anderen Seite gefaßt, ist es, wenn man die kategorischen und die hypothetischen Pflichten einander gegenüberstellt.**) Jene werden definirt als diejenigen Pflichten, welche jedem Menschen ohne Ausnahme unter allen noch so verschiedenen Verhältnissen seines sittlichen Lebens obliegen, diejenigen, bei welchen dem Sollen ein unbedingtes Können zur Seite geht (du sollst, denn du kannst!). Dabei erkennt man übrigens an, daß diese kategorischen Pflichten der Sache zufolge es nicht weiter bringen als bis zu einem unbedingten Veto (denn sie zu unterlassen, dieß allein ist es, was in Beziehung auf jede Handlung für Jeden unbedingt in der Macht seiner Selbstbestimmung steht, s. §. 86, bes. Anm. 1), und also immer bloße Verbote sind (die kategorische Pflicht lautet: abstine!), deßhalb aber nur einer sehr untergeordneten Stufe der sittlichen Entwickelung angehören. Ihnen gegenüber werden dann die hypothetischen Pflichten als diejenigen erklärt, welche dem Menschen nur in bestimmten konkreten Verhältnissen seines sittlichen Lebens gelten, mithin nicht Jedem ohne Weiteres zugemuthet werden können, sondern Jedem nur unter der Voraussetzung, daß er sich in diesen bestimmten konkreten Verhältnissen befinde, und sich also nur bedingungsweise aussprechen lassen, — als diejenigen Pflichten, bei denen mit dem Sollen nicht auch schon das Können unmittelbar zugleich gesetzt ist, so daß es sich von selbst versteht (bei denen es also heißt: du sollst, wenn du kannst!).

---

*) Vgl. auch Daub, a. a. O., I., S. 217.
**) Vgl. Daub, a. a. O., I., S. 220—223.

Die so verstandene Unterscheidung verwirrt nun in der That nur den Begriff der Pflicht. Denn jene rein negativen kategorischen Pflichten sind noch gar keine wirklichen Pflichten, sondern nur die Ansätze zu solchen. Was ihnen zum Grunde liegt, ist noch gar kein wirkliches Gesetz; denn durch bloßes Nichthandeln läßt sich ja augenscheinlich der sittliche Zweck nicht erreichen. Will man sie als wirkliche Pflichten denken, so kann man sie daher gar nicht für sich allein denken; sondern erst vermöge ihrer Verknüpfung mit den hypothetischen Pflichten werden sie zu wirklichen Pflichten. Diese hypothetischen Pflichten sind die wirklich positiven Pflichten, und sie sind immer Gebote; aber ebenso ist auch jede positive Pflicht eine hypothetische. Kurz, die wirklichen Pflichten sind die hypothetischen, und die Pflichtenlehre ist um desto vollkommener, je mehr sie über die kategorischen Pflichten ganz hinaus ist. Endlich hat man unter den Pflichten auch noch allgemeine (welche allen Menschen ohne Ausnahme obliegen), besondere (zu welchen einzelne bestimmte Klassen, namentlich Stände, der Menschen verbunden sind), und individuelle (die in der ausschließenden Eigenthümlichkeit einzelner Menschen und ihrer sittlichen Verhältnisse begründet sind), unterschieden.*) Aber was ist nun damit ausgerichtet? Diese Unterscheidung hebt die Verschiedenheit des Grades der konkreten Bestimmtheit der Pflicht hervor; allein eben deßhalb bezeichnen jene drei Begriffe nicht drei verschiedene koordinirte Arten von Pflichten, sondern drei verschiedene Stufen, über welche hinweg die Pflicht in ihrer vollständigen Bestimmtheit, d. h. überhaupt die wirkliche Pflicht zu Stande kommt. Alle wirklichen Pflichten sind individuelle, weil es kein anderes Subjekt der Pflicht gibt als den Menschen als (specifisch differentes) Individuum; sie sind aber zugleich auch allgemeine und besondere, da das Individuum einerseits eben als solches wesentlich mit allen übrigen die gattungsmäßige Identität theilt, und andererseits, sofern es überhaupt innerhalb des Pflichtverhältnisses steht, nothwendig der Gemeinschaft an einem bestimmten besonderen Orte ihres Organismus eingegliedert ist. Für sich allein genommen dagegen sind die allgemeinen und die besonderen Pflichten bloße Abstrakta. Die allgemeinen Pflichten sind näher eben die vorhin besprochenen kategorischen.

Anm. 3. Hier mögen beiläufig auch die s. g. Consilia evan-

*) S. z. B. von Ammon, a. a. O., I, S. 376.

gelica*) berührt werden, welche der katholischen Sittenlehre eigenthümlich zugehören, während die evangelische Kirche sie von Anfang an unbedingt zurückgewiesen hat, und zwar mit vollem Rechte. Sie sollen solche sittliche Vorschriften des Herrn oder seiner Apostel sein, durch deren Nichtbefolgung der Christ sich nicht verschuldet, durch deren Befolgung er sich aber ein überflüssiges, auch auf Andere übertragbares Verdienst erwirbt, und sich zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und der Seligkeit erhebt, als er zu erstreben verpflichtet ist. Als die Gegenstände dieser evangelischen Rathschläge werden dann angenommen die Ehelosigkeit, die freiwillige Armuth und der klösterliche Gehorsam. Gegen diese Meinung ist die Bemerkung von Martensen**) durchaus treffend: „So wenig es auf dem Gebiete des freien Willens etwas gibt, welches zu geringe wäre, um durch die Pflicht bestimmt zu werden, so wenig gibt es etwas, das zu hoch oder zu vornehm wäre, um unter der Form der Pflicht ausgedrückt zu werden. Die Pflicht ist der absolute Maßstab der Moralität, und so wenig es adiaphora gibt, so wenig gibt es opera supererogatoria. Eine Moralität, die in ihren Leistungen die Forderungen der Pflicht überbieten will, ist nicht Freiheit, sondern Willkür, und wird ohne Schwierigkeit als Pflichtversäumniß oder als Hintanstellung des Nothwendigen aufgezeigt werden können." Bloße Rathschläge können allerdings gar wohl vorkommen im Munde des Erlösers und seiner Apostel, nämlich als Anfragen bei der individuellen Instanz des Einzelnen, an den sie sich richten, ob nicht in der angeregten Beziehung für ihn eine Pflicht vorhanden sei. Der Art sind die Stellen Matth. 19, 11. 12. 21; 1 Cor. 7, 8. 26, vgl. V. 28. (1 Tim. 5, 23 gehört nicht hierher.) So aber begründen diese Rathschläge augenscheinlich wirkliche

*) Vgl. über sie Flatt, Chr. Moral, S. 12—17, und Harleß, Ch. Ethik, S. 115. 142. Der Letztere bemerkt an der zuerst genannten Stelle: „Die Wahrheit, daß nur das Gesetz in Christo Norm der christlichen Tugend sei, steht auch zugleich der Unwahrheit entgegen, daß die Vollkommenheit christlicher Tugend auf der Erfüllung sogenannter consilia evangelica ruhe. Das hieße grade so viel, als ob die Vollkommenheit des Christen nicht im Dasein des absolut Guten, sondern nur des relativ Guten bestünde. Was in der Schrift von sogenannten consilia vorkommt, ist eine Form entweder des absoluten Wohlverhaltens oder des zweckmäßig Förderlichen unter Voraussetzung gewisser individueller, lokaler, temporeller Umstände." S. besonders auch Marheineke, Theol. Moral, S. 248 f.

**) Grundriß des Systemes der Moralphilosophie. Aus dem Dänischen. Kiel 1845, S. 33 f.

Pflichten (nämlich für diejenigen, denen sie gelten*)), und der Schein bloßer Rathschläge entsteht nur dadurch, daß man vergißt, daß bei der Bestimmung der Pflicht wesentlich auch die individuelle Instanz mitzuwirken hat. Auf der Versäumniß, dieß mit in Rechnung zu bringen, beruht auch die Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen wirklichen christlichen Pflichtgeboten und bloßen evangelischen Rathschlägen bei v. Hirscher, a. a. O., II, S. 390—397. 400 f. Er reduzirt diesen Unterschied auf den von „allgemeiner Tugend und sittlicher Virtuosität", und setzt seinen Gedanken folgendermaßen näher aus einander: „Die Liebe ist das Charakteristische des Gotteskindes und Gebot, von dem Herrn ausnahmslos für Alle gegeben, die ihm angehören wollen; dagegen ein bestimmter Grad der Liebe ist nicht Gebot. Vielmehr wird die Liebe, ist sie nur überhaupt einmal wahrhaft da, sofort ihrer eigenen Natur anvertraut; sie ringt vorwärts aus sich selbst. Sie ist jenes lebendige Wasser, welches in dem Menschen selbst zur Quelle wird, Joh. 4, 14; und es widerstrebt dem innersten Wesen derselben, daß ihr durch die rauhe Hand des Gebotes auferlegt werde, was sie ewig (so wahr sie Liebe ist) aus ihrem eigenen Schoße frei hervorbringen will und hervorbringt. Es gibt in der Lebensthätigkeit des Menschen etwas, welches, so es fehlt, auch den Abgang der Liebe in sich schließt, und gibt Anderes, welches, wo es mangelt, nicht auf den Abgang der Liebe überhaupt, sondern nur auf den eines bestimmten höheren Grades derselben hinweist. Ersteres, als conditio, sine qua non, ist (wie die Liebe) Gegenstand des nackten Gebotes und allgemeiner Pflicht. Das Andere dagegen ist (wie der entsprechende höhere Grad der Liebe) nicht Gegenstand des allgemeinen Gebotes, sondern Aufforderung, vom freiem Geiste der Liebe, nach Maßgabe seiner Begeisterung, frei sich selbst gestellt. Fehlt das Erstere, so fehlt überhaupt die Liebe und der Antheil am Reiche. Bleibt dagegen dieses Andere zurück, so ist damit nicht die Gerechtigkeit überhaupt weg, sondern nur eine gewisse höhere und ungewöhnliche Schwunghaftigkeit des sittlichen Muthes." (S. 390 f.) Wenn Hirscher hierauf diese seine Unterscheidung durch das Beispiel des reichen Jünglings im Evangelium erläutert, so beweist dieses vielmehr bestimmt die Unstatthaftigkeit derselben; denn jener Jüngling ging eben dadurch, daß er dem „Rath-

*) Vgl. Thiersch, Vorles. über Katholicismus und Protestantismus, II., S. 166—170. 172.

schlag" des Erlösers nicht gehorsamte, seines Antheiles am Reiche Gottes verloren. S. Mtth. 19, 23. 24. Im weiteren Verfolge nimmt ja auch der treffliche Mann in der That selbst die Behauptung zurück, daß es Rathschläge gebe, die nicht wirkliche Pflichten begründeten, wenn er S. 394. in einer Anmerkung hinzufügt: „Was hiernach von keinem äußeren Gesetze geboten werden kann und geboten wird, ist darum noch keineswegs in das Belieben des Menschen gestellt. Die Liebe (als lebendige Kraft) hat ihre dem Grade ihres Daseins entsprechenden Anforderungen in sich selbst, und sie sündigt, so sie hinter sich selbst zurückbleibt."

§. 857. Die Pflicht ist wesentlich einerseits Eine, so daß sie in Einer (völlig abstrakten) Formel (s. §. 852.) ausgedrückt werden kann, andererseits aber ein organisch einheitliches System von vielen besonderen Pflichten. Dieses System der besonderen Pflichten ist wesentlich doppelseitig, und kann daher auch nur durch eine doppelseitige Darstellung auf erschöpfende Weise wissenschaftlich beschrieben werden. Vermöge des Verhältnisses der Pflicht zum Gesetze liegt es nämlich in ihrem Begriffe, daß sie durch die teleologische Beziehung auf den sittlichen Zweck bestimmte Handlungsweise ist. Denn diejenige Bestimmtheit des Handelns, die das Gesetz fordert, hat ihren Grund in der Zweckbeziehung desselben. Diese teleologische Beziehung auf den sittlichen Zweck ist aber nicht eine einfache, sondern eine doppelte; deßhalb nämlich, weil der sittliche Zweck selbst ein doppelter oder vielmehr (da er in seiner Duplicität mit sich selbst identisch ist) ein doppelseitiger ist, der individuelle und der universelle, der des Einzelnen und der der sittlichen Gemeinschaft. Sonach bestimmen sich die Pflichten einerseits aus der teleologischen Beziehung auf den individuellen sittlichen Zweck und andererseits aus der auf den universellen. Aus jenem Gesichtspunkte bestimmt sind sie die Selbstpflichten, aus diesem bestimmt die Socialpflichten. Nicht etwa bilden jene einen einzelnen Theil des Systemes der Pflichten und diese wieder einen anderen, sondern Beide sind koordinirte selbstständige Systeme. Jedes von beiden Systemen stellt für sich die Totalität der Pflichten dar, nur jedes nach einer anderen Seite, weil aus einem anderen Standorte betrachtet. Das System der Pflichten hat so einen Avers und einen Revers, je nachdem bei seiner Kon-

struktion entweder der individuelle sittliche Zweck zum bestimmenden Gesichtspunkte genommen wird oder der universelle. Eben deßhalb läßt es sich nur dadurch vollständig darstellen, daß es nach einander aus jedem dieser beiden Gesichtspunkte konstruirt wird. Das System der besonderen Pflichten ist also nur als System einmal der Selbstpflichten und das andere Mal der Socialpflichten darstellbar. Eine weitere Seite aber kann dasselbe nicht haben, da der sittliche Zweck wesentlich nur ein doppelseitiger ist, mithin die teleologische Bestimmtheit des Handelns nur eine doppelte sein kann. Hierin gründet sich die Nothwendigkeit der Eintheilung der besonderen Pflichtenlehre in die Lehre von den Selbstpflichten und in die von den Socialpflichten. Welche dieser beiden Abtheilungen der anderen voraufgeschickt wird, das ist im Wesentlichen gleichgültig, und läßt sich lediglich aus Rücksichten der didaktischen Zweckmäßigkeit entscheiden.

Anm. Wir verwerfen demnach die hergebrachte trichotomische Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen uns selbst und Pflichten gegen den Nächsten. Und zwar theils sofern sie eine trichotomische ist, theils sofern sie die Pflichten aus dem Gesichtspunkte der Verschiedenheit ihrer s. g. Objekte eintheilt. Das Erstere angehend kann der Natur der Sache zufolge nur eine dichotomische Eintheilung der Pflichten stattfinden. Denn wirklich verschiedene Systeme der Pflichten können sich nur aus einer Verschiedenheit der Zweckbeziehung des Handelns ergeben, diese Zweckbeziehung aber kann schlechterdings nur die im Obigen aufgestellte doppelte sein. Zwar ist das pflichtmäßige Handeln wesentlich ein zugleich religiöses (§. 843.) und näher ein Handeln zugleich in teleologischer Beziehung auf den Zweck Gottes, und es scheint sich so noch ein drittes System von Pflichten zu ergeben, das der Religionspflichten; allein dieser Zweck Gottes ist ja in concreto nichts anderes als eben der sittliche Zweck selbst, und so fallen denn jene Religionspflichten in concreto*) schlechthin zusammen mit dem Komplexe der beiden anderen Systeme der Pflichten. Besondere Religionspflichten gibt es in der Pflichtenlehre nur in dem Maße, in welchem für den Ethiker das sittliche Gebiet und das religiöse an sich aus einander fallen**). Daher je mehr Kirche, desto mehr besondere Re=

*) 1. A.: der Sache nach.

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Sittenl., S. 317 f.

ligionspflichten, was namentlich an dem Verhältnisse zwischen der katholischen Sittenlehre und der evangelischen in diesem Punkte sehr anschaulich wird. In Wahrheit bestehen unsere Religionspflichten eben darin, daß wir den Willen Gottes thun; dieser aber geht auf Alles, was wir nur immer sowohl uns selbst als dem sittlichen Gemeinwesen sittlich Förderliches leisten können, und schlechterdings auf nichts sonst, so daß er folglich den Umfang der sittlichen Pflichten vollständig erschöpft, ohne ihn noch überdieß irgendwie zu überschreiten*). Unsere Pflichten haben allerdings wesentlich eine Beziehung auf den Zweck Gottes; aber da sie diese Beziehung alle, und alle auf wesentliche Weise, haben, so gibt es keinen Ort für eine besondere Kategorie von Religionspflichten**). Es müßten diese besonderen Religionspflichten solche Pflichten sein, die lediglich vermöge der Beziehung unseres Handelns auf den Zweck Gottes Pflichten wären; solche aber kann es dem Begriffe der Pflicht zufolge nicht geben. Wenn wir so läugnen, daß es in der Ethik ein besonderes System von Religionspflichten gibt, so thun wir dieß durchaus nicht etwa in dem Sinne, in welchem von vielen Seiten her die s. g. Pflichten gegen Gott in Anspruch genommen worden sind***). Daß es solche Pflichten oder, richtiger ausgedrückt, Religionspflichten gibt, daran ist von unserem Standpunkte aus auch nicht von ferne ein Zweifel möglich, da sich von ihm aus vielmehr alle Pflich-

---

*) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bish. S.-L., S. 142 (S. W. III., 1.); Daub, Syst. d. theol. Moral, I., S. 251 f.

**) >Vgl. H. Ritter, Encykl. d. philos. Wissensch., III., S. 45 f.<

***) Insbesondere auch von Kant in seiner Tugendlehre (S. W., B. 5.). Eine „Religionspflicht" erkennt er allerdings an, „die nämlich der Erkenntniß aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote" (S. 278). Er faßt die Religionspflicht als eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst und bemerkt, „im praktischen Sinne" könne gesagt werden: „Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst." (S. 279.) Vgl. auch S. 329—335. Hier heißt es unter Anderem: „Diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objektive die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjektive zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft." Darin hat übrigens Kant ganz Recht, wenn er (ebendas., S. 278 f.) von einer „Pflicht gegen Gott" nichts wissen will (s. unten), ungeachtet freilich die Gründe, mit denen er seinen Protest wider dieselbe ausführt, nicht gültig sind. Gegen Kant s. Marheineke, Theol. Moral, S. 71.

ten als wesentlich religiöse darstellen. Was von ihm aus nicht nur in Frage gestellt, sondern gradezu verneint wird, ist nur, daß diese Religionspflichten bei der Eintheilung der Pflichten ein Eintheilungsglied abgeben können. Diese beiden Fragen werden gewöhnlich mit einander vermengt, und grade hierdurch ist dieser Punkt so verwirrt geworden. Diejenigen, welche überhaupt keine Religionspflichten gelten lassen wollen, thun dieß, weil sie läugnen, theils daß der Zweck Gottes oder, wie sie sagen, sein Wille Princip einer teleologischen Bestimmung unseres Handelns werden könne, indem er ja für uns unerkennbar sei, theils daß Gott Objekt unseres Handelns sein könne. Die erstere Negation bedarf hier gar nicht erst einer Widerlegung, die andere würde, auch wenn sie von Bestand wäre, die Realität von Religionspflichten in dem Sinne, wie die Gegner diesen Ausdruck verstehen, noch gar nicht umstoßen. Denn unser Handeln ist in Beziehung auf gar mancherlei Gegenstände durch das Gesetz bestimmt (d. h. wir haben in Beziehung auf gar mancherlei Gegenstände Pflichten), die, das Wort Handeln in dem Sinne jener Sittenlehrer genommen, nicht direkt Objekt unseres Handelns sein können. Jene Moralisten betrachten nämlich als das charakteristische Merkmal des Handelns, daß es eine Veränderung in seinem Objekte hervorbringe*), und so denken sie dabei immer nur an das bildende Handeln. Es gibt ja aber auch ein erkennendes Handeln, und daß für dieses auch Gott Objekt sein kann und sein soll, das müssen Alle eingestehen, die nicht eine absolute Unerkennbarkeit Gottes behaupten. Aber nicht einmal das ist gegründet, daß für unser bildendes Handeln Gott kein Objekt ist, oder daß wir auf ihn nicht wirken, seine Persönlichkeit nicht affiziren können. (S. §. 260 fg.) Das christlich fromme Bewußtsein wenigstens kann sich in der Vorstellung von Gott, aus welcher dieser Satz abfließt, schlechterdings nicht wiedererkennen. Denn ihm ist es gewiß, daß wir Gott erfreuen und betrüben können, so wie er lieben und zürnen kann, und daß unser Gebet über ihn etwas vermag (Jac. 5, 16.). Allerdings ist es zunächst die Wirksamkeit Gottes auf und in uns**), was Objekt unseres Handelns in der angegebenen Beziehung ist; aber diese Wirksamkeit Gottes auf und in uns ist nichts von Gott selbst verschiedenes, sondern Er

*) Vgl. Flatt, a. a. O., S. 235 f.

**) Daher ist unser Gott betrüben bestimmter ein den heiligen Geist Gottes betrüben: Eph. 4, 30.

selbst, der »uns gegenwärtige und in uns daseiende« *). Nur das hat freilich seine Richtigkeit, daß unser auf Gott gerichtetes Handeln — es sei nun ein Uns seiner Wirksamkeit auf und in uns öffnen oder ein Ihr widerstreben — unmittelbar immer unsere eigene, in irgend einem Maße noch materielle Natur, auf welche eben Gott einwirkt, zum Objekte hat, als erkennendes ihr Affizirtsein durch die göttliche Einwirkung in unser Selbstbewußtsein aufnehmend, als bildendes sie in teleologischer — entweder positiver oder negativer — Beziehung auf die Einwirkung Gottes auf sie modifizirend. Denn alles unser Handeln überhaupt ist ja wesentlich eine unmittelbar auf die materielle Natur gerichtete Funktion unserer Persönlichkeit (§. 222 fg.). Und diese unsere eigene Natur ist allerdings bei unserem auf Gott gerichteten Handeln das alleinige empirisch nachweisbare Objekt. Sofern endlich das höchste sittliche Gut wirklich Gottes eigener Zweck ist, kann sogar auch von einer „Läsion" Gottes durch unser sittlich böses Handeln die Rede sein, deren Gedanken Kant (Tugendlehre, S. 333) für einen sich selbst widersprechenden hält. Nicht minder müssen wir, auf den zweiten Punkt kommend, die gangbare trichotomische Eintheilung der Pflichten auch deßhalb zurückweisen, weil die logische Kategorie, welche ihr zum Grunde liegt, durchaus untauglich dazu ist, um für die Eintheilung der Pflichten die Basis abzugeben. Der Ausdruck „Pflicht gegen Jemanden" ist schon deßhalb mißlich, weil er mehrdeutig und also unbestimmt ist. Auf die Frage, was es doch heißen solle, eine Pflicht gegen Jemanden haben, antworten die Einen **), es bedeute, daß eine bestimmte Hand-

*) 1. A.: in uns gegenwärtige und daseiende.

**) So Schleiermacher, Krit. d. bish. S.-L. (S. W., III., 1.), S. 142: Von der nicht leicht verständlichen Redensart „eine Pflicht gegen Jemand" ist die strengste Bedeutung unstreitig die, es sei diejenige, welche zur Pflicht werde vermittelst einer Nöthigung durch den Willen eines Anderen, nämlich des Verpflichtenden." Aehnlich Reinhard, Chr. Moral, II., S. 178, der übrigens die Schwierigkeit der hier in Rede stehenden Eintheilung der Pflichten gar wohl fühlt. Nach ihm liegt bei ihr der Eintheilungsgrund „bloß in der nächsten und unmittelbaren Ursache der Verbindlichkeit zu etwas, die bald von unserer eigenen Vollkommenheit, bald von der Vollkommenheit Gottes und unserem daraus entspringenden Verhältnisse gegen ihn, bald von der Vollkommenheit unserer Mitgeschöpfe hergenommen sein kann." Wenn man diese Eintheilung mache, — setzt er hinzu — so behaupte man, „daß jede Pflicht eine Pflicht gegen die drei genannten Objekte zugleich sei, weil Alles, was uns das Sittengesetz unserer eigenen Vollkommenheit wegen" (hier tritt

lungsweise eine pflichtmäßige oder eine sittlich geforderte sei vermöge des Willens eines Anderen als des Verpflichtenden. Ist nun dieß der logische Gesichtspunkt, so ist es augenscheinlich, daß es von ihm aus zu gar keiner Eintheilung der Pflichten kommen kann. Von ihm aus angesehen stehen ja alle Pflichten in derselben Kategorie. Denn bei allen ist jener Verpflichtende kein anderer als das Gesetz oder genauer Gott durch dasselbe. Aus diesem Standorte aufgefaßt gibt es nur Pflichten gegen Gott und keine anderen. Von Pflichten gegen uns selbst kann, wenn das „gegen" diese Bedeutung hat, ohne Widersinn überhaupt gar nicht die Rede sein*), und von Pflichten gegen Andere nur im juristischen Sinne, nicht im ethischen. Dagegen sagen Andere**), das „gegen" bezeichne das Objekt der Pflicht, d. h. doch wohl des pflichtmäßigen Handelns des sittlichen Subjektes. Allein damit wird übel nur noch ärger gemacht. In mehrfacher Hinsicht. Denn einmal erhält man so freilich Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten, aber ohne daß damit etwas gewonnen ist; denn in concreto fallen nach wie vor die ersten mit den beiden anderen schlechthin zusammen. Für's andere aber kann man von diesem Gesichtspunkte aus bei den drei genannten Kategorieen von Pflichten unmöglich stehen bleiben. Ein vor allen anderen hervortretendes Objekt des pflichtmäßigen Handelns ist ja bei ihnen noch gar nicht berücksichtigt, die äußere materielle Natur. Es müssen folglich noch viertens Pflichten gegen diese hinzukommen. Hier aber zeigt es sich nun auch, wie bei dieser Eintheilung der Begriff der Pflicht selbst unmerklicherweise ganz abhanden gekommen ist; denn Pflichten gegen die gesammte äußere materielle Natur, nicht allein die lebendige, sondern grade vorzugsweise auch die todte, erkennt kein Verständiger an***). Ferner stimmt jene Erklärung auch gar nicht zusammen mit

---

also der Gesichtspunkt der Zweckbeziehung deutlich hervor!) „gebietet, auch dem Verhältnisse gemäß ist, in welchem wir mit Gott stehen, und die Vollkommenheit der Welt mehren muß, die ohnehin nichts anderes als das Resultat von der Vollkommenheit aller Einzelnen ist."

*) Kant's Versuch, den inneren Widerspruch zu lösen, der in dem so gefaßten Begriffe der Pflicht gegen uns selbst liegt, in der Tugendlehre, S. 245—247 (B. 5. d. S. W.), schafft keine wirkliche Hülfe, auch in der Wendung nicht, die Daub (Syst. d. theol. Moral, II., 2, S. 235—241) ihm gibt. Vgl. auch den Versuch von Marheineke, Theol. Moral, S. 281—290.

**) Unter ihnen ist auch Flatt, Chr. Moral, S. 234—237. Er verhehlt aber dabei die nicht zu übersehenden Bedenklichkeiten nicht.

***) Fichte, S.-L., S. 343 (B. 4.): „Das eigentliche Objekt des Vernunft-

der Art und Weise, wie man allgemein die einzelnen Pflichten unter die in Rede stehenden drei Klassen vertheilt. Denn gibt hier das Objekt des Handelns den Gesichtspunkt ab, so müssen viele jetzt sogenannte Selbstpflichten unter die Nächstenpflichten gestellt werden und umgekehrt. Die Pflicht der Nothwehr z. B., die Jedermann für eine Selbstpflicht nimmt, muß dann augenscheinlich den Pflichten gegen den Nächsten beigezählt werden, denn dieser letztere ist ja das unmittelbare Objekt des bei ihr stattfindenden Handelns; die Pflicht dagegen, dem Nächsten durch eigene Anstrengung hülfreich Dienste zu leisten, muß in diesem Falle eben so offenbar sich aus einer Nächstenpflicht, wofür sie allgemein gilt, zu einer Pflicht gegen uns selbst umtaufen lassen. Das allerschlimmste aber ist endlich, daß, wenn man das pflichtmäßige Handeln aus dem Standorte dieser Kategorie auffaßt, jede Möglichkeit einer Konstruktion desselben verschwindet. Denn aus dem Begriffe des Objektes, auf welches das Handeln sich richtet, es sei nun das erkennende oder das bildende, für sich allein läßt es sich durchaus nicht ableiten, in welcher bestimmten Weise es sich auf dasselbe zu richten hat, um der sittlichen Forderung zu entsprechen oder pflichtmäßig zu sein. Handlungsweisen lassen sich auf diesem Wege überhaupt gar nicht konstruiren, also auch gar keine Pflichten, geschweige denn Systeme derselben. Von diesem Standpunkte aus könnte es zu nichts weiter kommen, als zu einer, im besten Falle recht vollständigen, empirischen Beschreibung der unmittelbaren Objekte des Handelns, d. h. der irdischen materiellen Natur im weitesten Sinne des Wortes; aber zu einer Beschreibung dieser Objekte gar nicht als Objekte eines eigentlichen Handelns, d. h. eines Handelns im sittlichen Sinne des Wortes, d. i. gar nicht als solcher, die für den Handelnden Gegenstände einer bestimmten wesentlich sittlichen Aufgabe sind und zu ihm in einer bestimmten wesentlich sittlichen Relation stehen; kurz, es könnte zu nichts weiter kommen als zu einer Naturgeschichte. Noch andere wieder endlich erklären, das „gegen" wolle nur ganz unbestimmterweise so viel als „in Beziehung auf" bedeuten, und die fragliche Eintheilung klassificire die Pflichten nur ganz allgemeinhin nach den Objekten, auf welche sie sich irgend-

---

zweckes ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt, oder es wird gehandelt auf die Natur um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, bloß um der Natur willen, gibt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen."

wie bezögen, ohne daß deßhalb das durch sie bestimmte Handeln sich grade immer direkt auf diese Objekte richten müsse. Will man nun dieß auch für einen Augenblick gelten lassen, so muß doch ein Handeln, das sich auf einen Gegenstand bezieht, in concreto gefaßt, sich in einer bestimmten Weise auf denselben beziehen, und so fragt man unvermeidlich sofort weiter, welche Beziehung nun hier gemeint sei. Gewiß aber wird sich keine andere angeben lassen als die auf den Zweck des Handelnden bei seinem Handeln. Die bestrittene Eintheilung will also in der That besagen, die pflichtgemäße Weise (Bestimmtheit unseres Handelns werde durch eine dreifache Zweckbeziehung desselben bestimmt, durch die Beziehung einmal auf den eigenen Zweck des handelnden Individuums, für's andere auf den Zweck seines Nächsten und endlich auf den Zweck Gottes. Und dieß hat in der That seine Richtigkeit, ergibt aber, wie wir bereits vorhin gesehen haben, in concreto doch nur zwei Systeme von Pflichten, nicht drei. Am natürlichsten denkt man, wenn man von Pflichten gegen Jemand hört, unstreitig an Verbindlichkeiten (§. 853.), und so kann dieser Ausdruck endlich wohl auch noch so verstanden werden, als verlange er, daß die Pflichtenlehre das System der Pflichten als ein System von Verbindlichkeiten ausführe. Allein versucht sie dieses, so muß sie sofort die Trichotomie aufgeben. Denn Verbindlichkeiten können wir nur gegen Andere haben, mithin nur gegen den Nächsten und gegen Gott, und so ergäben sich von hier aus nur zwei Systeme, die Pflichten gegen den Nächsten und die gegen Gott. Aber auch diese beiden Systeme würden sich augenblicklich wieder auf ein einziges reduciren, auf die Pflichten gegen den Nächsten. Denn da unsere Leistungen an Gott in concreto keine anderen sind als unsere Leistungen an den sittlichen Zweck (unsere Beiträge zur Realisirung des höchsten sittlichen Gutes), so gibt es eben so wenig besondere Verbindlichkeiten gegen Gott als es besondere Pflichten gegen ihn gibt. Außerdem würde aber auch die Pflichtenlehre, so behandelt, durchaus einseitig und unvollständig ausfallen müssen. Denn für die Selbstpflichten hätte sie gar keinen Ort; höchstens könnte sie dieselben ganz indirekt abhandeln, sofern allerdings der Einzelne sich selbst der Gemeinschaft schuldig ist. Die Pflichten gegen Gott aber würden nun, da den Selbstpflichten keine Darstellung zu Theil geworden, allerdings mit Recht theilweise eine besondere Darstellung verlangen, weil sie ja nur durch die Nächstenpflichten und die Selbstpflichten zusammengenommen erschöpft werden. So zeigt sich denn die logische Kategorie

des „gegen" als hier durchaus verwirrend. Die Ethik hat sie überhaupt völlig fallen zu lassen. Es ist auch ein bloßer Schein, wenn es das Ansehen hat, als behielten wir von der gewöhnlichen trichotomischen Eintheilung zwei Glieder bei, und würfen nur das dritte weg. Auch die Selbstpflichten werden wir nämlich keineswegs als Pflichten gegen uns selbst behandeln, und eben so wenig die Socialpflichten als Pflichten gegen den Nächsten, bei welcher letzteren Benennung überdieß auch noch der Terminus „der Nächste"*) irreleitend ist. Werden nämlich die Socialpflichten als Nächstenpflichten behandelt, so werden sie ja doch wieder aus dem Gesichtspunkte der individuellen sittlichen Zweckbeziehung, nur einer fremden, was aber gar keinen wesentlichen Unterschied macht**), konstruirt, während sie ihrem Begriffe zufolge aus dem Gesichtspunkte des universellen sittlichen Zweckes, d. h. des Zweckes der sittlichen Gemeinschaft konstruirt werden müssen. Sie heißen deßhalb am angemessensten Socialpflichten, indem dieser Name ihren eigenthümlichen Charakter bestimmt ausdrückt. Umsonst ist es auch, daß die herrschende trichotomische Eintheilung sich durch die Auktorität der heiligen Schrift zu schützen sucht. Denn was das Alte Testament betrifft, so kann zunächst unter demselben überhaupt nur in einem uneigentlichen Sinne schon von Pflichten die Rede sein (§. 798. 819.), und die Eintheilung derselben darf daher natürlich in ihm nicht gesucht werden. Sodann aber weiß dasselbe in dieser Beziehung auch von gar keiner Trichotomie. Denn es stellt keineswegs etwa als zwei Gebote neben einander, uns selbst zu lieben und den Nächsten zu lieben, sondern es setzt nur, indem es 3 Mos. 19, 18., vgl. V. 34., gebietet, den Nächsten zu lieben, als nähere Bestimmung der Beschaffenheit der so gebotenen Liebe des Nächsten die Forderung hinzu, daß wir ihn „wie uns selbst" lieben sollen; ein Gebot der Selbstliebe spricht es nirgends aus. Wenn es nun aber so eine Zweierleiheit der Pflichten, gegen Gott

*) Ueber die Bedeutung des Namens „der Nächste" im Neuen Testament s. Baumgarten-Crusius, Lehrb. d. chr. Sittenlehre, S. 326.

**) Daher behauptet Schleiermacher, Krit. d. bisher. Sittenlehre, S. 141—144. gegen die Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen uns selbst und Pflichten gegen Andere in ihrem gewöhnlichen Sinne ganz mit Recht, daß „ihr nichts Wesentliches im Pflichtbegriffe zum Grunde liege." Vgl. auch Marheineke, Theol. Moral, S. 69—71, wo ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiderlei Pflichten aus dem Grunde geläugnet wird, weil das eigentliche Wesen beider darin bestehe, daß sie Pflichten gegen die Menschheit, gegen den Menschen als solchen seien.

und gegen den Nächsten nämlich, zu setzen scheint, so hält doch auch nicht einmal dieser Schein Stand. Denn in Wahrheit stellt es ein einziges Gebot entschieden an die Spitze des ganzen Gesetzes mit souveräner Majestät, ohne ihm irgend ein anderes beizuordnen, als das primitive Gebot, aus dem alle übrigen erst abfließen, in objektiver und in subjektiver Weise, das Gebot, Gott von ganzer Seele zu lieben: 5 Mos. 6, 5. C. 10, 12. 13. C. 11, 13. C. 30, 6; dem Gebot, den Nächsten (wie uns selbst) zu lieben, aber gibt es eine gar nicht besonders hervortretende Stellung unter vielen speciellen Geboten, tief unter jenem: 3 Mos. 19, 18, vgl. V. 34.*) Eben so wenig verfängt die Berufung auf das Neue Testament. Zunächst auf die eigenen Erklärungen des Erlösers: Matth. 22, 35—40. Marc. 12, 28—34, vgl. Luc. 10, 25—28. Denn einerseits kommt man, wenn man sich streng an sie hält, nur auf eine Dichotomie der Pflichten, indem der Herr durchweg ganz ausdrücklich von zwei Geboten spricht, da auch er das „wie dich selbst" nur als nähere Bestimmung des „du sollst deinen Nächsten lieben" nimmt; andererseits aber enthalten jene Erklärungen nur seine Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot im alttestamentlichen Gesetz, und daß er sie eben nur so verstanden wissen wolle, bemerkt er auch noch ausdrücklich durch den Zusatz: „In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten."**) Das ihm Eigenthümliche in seiner Antwort ist nur das Verhältniß, in welches er die beiden Gebote zu einander gesetzt durch das: δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ, wodurch er beide Gebote, das der Gottesliebe und das der Nächstenliebe, was das Alte Testament nicht thut, einander schlechthin gleichstellt.***) Wenn er nun gleichwohl das Gebot der Gottesliebe ausdrücklich die πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολὴ nennt, so hat er, indem er neben ihr der Nächstenliebe den gleichen Rang zuweist, zwei ἐντολὰς πρώτας καὶ μέγαλας, was nur in dem Fall einen Sinn gibt, wenn er beide einerseits als schlechthin allumfassend, andererseits aber als materialiter schlechthin

*) >Dagegen Hofmann, Schriftbeweis, II., 2, S. 209.<

**) Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 68 f.

***) Marheineke, a. a. O., S. 306: „Die christliche Sittenlehre gebietet daher, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, worin zugleich liegt, daß wer den Nächsten nicht liebt, kein Recht hat, sich selbst zu lieben; er muß sich vielmehr verachten."

zusammenfallend denkt.*) Vgl. 1 Joh. 4, 20. C. 5, 1—3.**) Und grade dieses ist das eigentlich Christliche und für die Sittenlehre Bedeutsame in jenem Wort des Erlösers, so wie an sich etwas unendlich Großes. Eine Eintheilung der Pflichten an die Hand zu geben, das hat er weder bei diesem Ausspruch noch sonst je beabsichtigt.***) Scheinbarer ist die fernere Berufung auf das *σωφρόνως, δικαίως καὶ εὐσεβῶς* Tit. 2, 11. 12. Und in der That, diese Stelle ist insofern sehr bedeutungsvoll, als man aus ihr sieht, daß Paulus in dem christlichen Handeln, und das muthmaßlich wohl in **jedem**, die dreifache Beziehung auf den Handelnden selbst (namentlich mit Rücksicht auf das Verhältniß der Persönlichkeit zur materiellen Natur in ihm, *σωφρόνως*), auf die sittliche Gemeinschaft (*δικαίως*) und auf Gott (*εὐσεβῶς*), und zwar, was am allernächsten liegt, als Zweckbeziehung, ausdrücklich gesetzt verlangte. Aber eine trichotomische Eintheilung der Pflichten ist damit weder gegeben noch beabsichtigt; denn der göttliche Zweck mit dem Menschen einerseits und der sittliche Zweck mit seinen beiden Seiten andererseits fallen nun einmal unabänderlich an sich schlechthin zusammen. **Marheineke** in s. System der theol. Moral, S. 68—72, theilt zwar die Pflichten auch trichotomisch ein, aber in anderer Art. Er sagt: „Fasset man das Eintheilungsprincip objektiv auf, so ergeben sich als die Kategorieen, worauf sich alle Pflichten beziehen, der Leib und das leibliche Leben, die Seele und deren Bildung und der Geist, wie er Mensch und Gott ist." (S. 71 f.). Er unterscheidet demgemäß 1) „die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben", 2) „die Pflicht in Bezug auf die menschliche Seele" und 3) „die Pflicht in Bezug auf den Geist" nämlich a) „den subjektiven Geist", b) „den objektiven Geist" und c) „den absoluten Geist". Bei der Ausführung sucht er dann bei jeder einzelnen Pflicht die herkömmliche dreifache Beziehung auf den Menschen selbst, auf den Nächsten und auf Gott als leitenden Gesichtspunkt zu benutzen. „In solcher Abhandlung" — schreibt er S. 72 — „der Pflichten in Bezug auf den Leib, die Seele, den Geist ist nicht nur die Bewegung nach der Seite des Ich und Du und eben damit das Wesentliche der Unterscheidung von Selbst- und Nächstenpflichten, sondern auch die Pflicht gegen Gott oder die Religionspflicht mit enthalten."

*) Vgl. **Reinhard**, Syst. der christl. Moral, II., S. 7.

) >Vgl. **Hofmann, Schriftb., II., 2, S. 297.<

***) Vgl. **Marheineke**, a. a. O., S. 68 f.

§. 858. Die aufgestellte Eintheilung der Pflichten bewährt sich auch daran, daß bei ihr die für den Ethiker so peinliche Frage gar nicht erst entstehen kann, ob es auch Pflichten gegen die unpersönliche irdische Kreatur, wenigstens gegen die belebte, namentlich die Thierwelt, gebe.*) Wird die Eintheilung der Pflichten von den Objekten hergenommen, auf welche das Handeln sich unmittelbar richtet, so ist diese Frage freilich unumgänglich. (S. §. 857.) Denn daß die gesammte äußere materielle Natur, die lebendige wie die leblose, ein überaus wichtiges Objekt unseres Handelns ist, und daß es sittlich nichts weniger als gleichgültig sein kann, in welcher Weise dieses Handeln sich auf dieselbe richtet, also daß dasjenige Handeln, welches mit ihr zu thun hat, nothwendig unter die Pflichtbestimmung fällt, das ist freilich unwidersprechlich. Aber dessen ungeachtet bleibt noch der Gedanke einer Pflicht gegen die äußere materielle Natur oder auch nur gegen die Thierwelt schon für das richtige sittliche Gefühl ein widerstrebender; und ebenso muß ihn auch jedes besonnene Denken sofort zurückweisen, weil von einer Pflicht gegen irgend ein Unpersönliches, in welchem Sinne auch immer, nicht die Rede sein kann, indem ein solches uns unmöglich durch seinen Willen, den es gar nicht hat, eine bestimmte Handlungsweise anmuthen oder uns verpflichten kann**), und eben so wenig wir ihm gegenüber eine Verbindlichkeit haben können, schon deßhalb, weil es einer Verbindlichkeit im Verhältnisse zu uns unfähig ist, die Verbindlichkeit aber immer eine gegenseitige sein muß (§. 854.). Die hierin liegende Schwierigkeit fällt von unserem Standpunkt aus ganz von selbst weg. Denn einerseits ergeben sich von ihm aus freilich auch die pflichtmäßigen Bestimmtheiten (Weisen) des direkt auf die äußere materielle Natur gerichteten Handelns; aber andererseits werden dieselben von ihm aus keineswegs etwa aus der Beziehung auf einen in dieser äußeren materiellen Natur selbst liegenden und von ihr für sich gesetzten Zweck abgeleitet, sondern aus dem sittlichen Zwecke selbst, wie er nach der

*) Im Wesentlichen gibt schon Baumgarten-Crusius über diesen Punkt das Richtige: Lehrbuch der christl. S.-L., S. 314 f. Vgl. auch Martensen, Moralphilosophie, S. 31.

**) Vgl. Kant, Tugendlehre, S. 276 f. (B. 5).

einen Seite hin der individuelle und nach der anderen Seite hin der universelle ist. Jene pflichtmäßigen Handlungsweisen treten daher für uns nicht etwa als eine besondere Klasse von Pflichten auf, sondern lediglich als Selbstpflichten und als Socialpflichten, und zwar als möglichst Beides, schlechthin in Einem.*) Die Grundsätze, welche für unser Handeln gegenüber von der unpersönlichen materiellen Natur maßgebend sein sollen, lassen sich in der Kürze etwa folgendermaßen zusammenfassen: Bringe die unpersönliche materielle Natur, so weit als nur immer dein Vermögen reicht, in deine Gewalt, und gebrauche sie unbedenklich und möglichst vollständig als Mittel für den sittlichen Zweck, Beides den universellen und den individuellen, d. h. als Mittel für die Realisirung des höchsten Gutes, wiederum des individuellen sowohl als des universellen, aber auch nur als Mittel hierfür, nie für irgend einen widersittlichen Zweck, — und verläugne bei ihrem Gebrauche nie deine persönliche menschliche Würde. Der Mensch darf also nicht nur die gesammte unpersönliche Natur, insbesondere auch die thierische Schöpfung, die nicht umsonst schon durch die Anordnung der Naturverhältnisse von dem Schöpfer seiner Herrschaft untergeben ist**), als Mittel für seinen Zweck gebrauchen, sondern er soll es sogar ausdrücklich; aber schlechterdings nur sofern und soweit als sein Zweck wirklich der sittliche und zwar der sittlich gute Zweck ist. Namentlich liegt die sittliche Bearbeitung der Thierwelt durch Zähmung und Abrichtung derselben für die Zwecke des Menschen, sofern sie an sich würdige sind, ausdrücklich mit in der sittlichen Aufgabe, und nur die Abrichtung der Thiere zu sittlich

*) Schon Kant behauptete richtig, daß die angeblichen Pflichten gegen die Thiere in Wahrheit Selbstpflichten seien. S. Tugendlehre, S. 276—278. (B. 5). Nur sind sie keineswegs bloß Selbstpflichten, sondern nicht minder auch Socialpflichten. Ebenso Marheineke, Theol. Moral, S. 135: „Selbst die Pflicht gegen die Thiere, die Nothwendigkeit, sie nicht zu martern, ist nicht eine mit dem Gegenstande, sondern erst mit dem Willen und dessen Subjekt kommende. In der That versündiget, wer ein Thier quält, sich nicht an diesem, sondern an sich selbst, an der Vernunft, an Gott, der sich auch der Thiere erbarmt. Der das brutum marternde Mensch verhält sich brutal, und gibt sich eine Bestimmtheit, der in ihm selbst sein Gefühl widerstrebt, wodurch er sich abstumpft, und sich auch zur Menschenquälerei fähig macht."

**) 1 Mos. 2, 28, Ps. 8, 7—9.

unnützen oder ihrer Natur zuwiderlaufenden Kunstfertigkeiten ist ohne weiteres verwerflich.*) Auch die Tödtung der Thiere, sofern sie nur nicht auf eine rohe und widersittliche Weise statt hat, ist als Mittel für einen sittlich berechtigten Zweck des Menschen durchaus in der Ordnung. Am augenscheinlichsten wenn sie Nothwehr des Menschen ist, im weitesten Sinne des Wortes. Zu einer solchen Nothwehr zur Wahrung der sittlichen Interessen gegen die Thiere durch relative Vertilgung dieser ist der Mensch bestimmt verpflichtet. Ebenso ist er physiologisch deutlich auf den Gebrauch auch der Thiere zu seiner Ernährung gewiesen, und so ist die Tödtung der Thiere für diesen Zweck an sich völlig pflichtmäßig. Nicht minder auch die im wirklichen Dienste der wissenschaftlichen Forschung.**) Selbst für den Zweck des Spieles (vgl. §. 381.), wenn anders es nur ein sittlich würdiges ist, ist der Mensch befugt, die Tödtung der Thiere zu benutzen, und die Jagd ist an sich etwas Untadliches.***) (Vgl. unten.) Bei seiner Behandlung der unpersönlichen irdischen Kreatur kommt es nun aber schlechterdings darauf an, daß der Mensch durch die Art und Weise derselben seiner eigenen persönlichen Würde nichts vergebe. Diese würde er schon durch zwecklose Zerstörung unpersönlicher Naturwesen überhaupt verletzen; denn bereits das Bewußtsein um die wesentliche Bedeutung der unpersönlichen irdischen Natur für den sittlichen Zweck und vollends die religiöse Betrachtung derselben als eines Werkes und Spiegels Gottes, namentlich auch seiner Weisheit, Güte und Freundlichkeit, erfüllt ihn ihr gegenüber mit ernster Werthhaltung, und flößt ihm in Beziehung auf sie einen Geist der Schonung und der Erhaltung ein.†) Noch entschiedener widerstreitet der sittlichen Würde des Menschen jede zwecklose Zerstörung des unpersönlichen Lebens, zumal des thierischen, und vollends jede Thierquälerei. Eben weil der Mensch das Leben mitzuempfinden und zu verstehen vermag, geziemt ihm Mitgefühl mit allem Lebendigen und besonnene Schonung desselben, die ihn antreiben, sorgsam alle

*) Vgl. Reinhard, Syst. der christl. Moral, III., S. 131.

**) Ueber die bedingungsweise Rechtmäßigkeit der Vivisektionen vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 134 f.

***) Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III., S. 268 f.

†) Vgl. Hirscher, a. a. O., III., S. 639 f.

vermeidlichen und zwecklosen Uebel von der Thierwelt abzuwenden und ihr jede vom Schöpfer ihr zugedachte Lust, soweit der höhere sittliche Zweck es verstattet, unverkümmert zu lassen. Der sittlich würdige Mensch hat auch gegen die unpersönliche lebendige Kreatur ein Herz voll Güte, nach dem Vorbild der zarten Güte Gottes, die ihm grade auch aus diesem niederen Gebiete seiner Schöpfung so unverkennbar entgegenleuchtet.*) Je mehr er sich seiner Macht über die unpersönliche Kreatur bewußt ist, desto mehr trägt er heilige Scheu, sie in einem anderen Sinne auszuüben als in dem der heiligen Güte Gottes.**) Zu den Objekten seiner ausdrücklichen erhaltenden Fürsorge gehören allerdings die Thiere überhaupt nicht***); wohl aber liegt ihm in Ansehung derjenigen Thiere, die er in den unmittelbaren Dienst für seine Zwecke genommen und so zu seinem Eigenbesitz gemacht, eben damit aber auch der allgemeinen Obhut der Natur entzogen hat, die bestimmte Fürsorge für sie ausdrücklich ob.†) Es sind dieß die Hausthiere. Zwischen ihnen und dem Menschen kann ein Analogon eines persönlichen Verhältnisses entstehen, welches sittlich auf jene veredelnde Wirkungen äußert, bei dem wir aber nie vergessen dürfen, aller unserer Güte gegen die Thiere ungeachtet, daß diese, und überhaupt alle unpersönlichen Naturwesen, nicht Menschen sind, und nicht als Menschen behandelt werden dürfen, sondern den sittlich geforderten Zwecken dieser unbedingt hintangesetzt, ja als Mittel untergeordnet werden müssen.††)

---

*) Vgl. Hiob 38, 41. Ps. 104, 28. Ps. 147, 9. Jona 4, 11. Matth. 6, 26—30. C. 10, 29.

**) „Grade weil dem Menschen die Thiere zum Gebrauche in seine Hand gegeben sind, und er über sie gesetzt ist als ein Gott, trägt seine Herrschaft auch den Charakter einer göttlichen, d. i. gütigen. Und grade weil er sie rechts- und schutzlos in seine Hand empfangen hat, so sieht er sie schlechthin an seine Großmuth angewiesen, und hütet sich, das Vertrauen des Schöpfers zu täuschen. Er nährt, pflegt und schont sie also; er hat, wo er sie zu seinem Dienste abrichtet oder gebraucht, Geduld mit ihnen; und wo er sie (sei es um Schaden abzuwenden oder Nutzen zu ziehen) tödtet, geschieht es auf eine seiner Humanität entsprechende Weise.“ Hirscher, a. a. O., III., S. 640 f.

***) Vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 173 f.

†) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 315.

††) „Es ist namentlich Lieblosigkeit, für Thiere Aufwand zu machen,

Anm. 1. Die Frage wegen der sittlichen Zulässigkeit animalischer Ernährungsmittel gehört in letzter Beziehung vor das Forum der Physiologie. Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 316. Die für die Bejahung derselben sprechenden Gründe s. bei Reinhard, a. a. O., II., S. 556—559. IV., S. 600—602. Von biblischen Datis kommen in dieser Beziehung besonders 1 Cor. 10, 25. 26. 1 Tim. 4, 1—5 und der ganze Abschnitt 1 Cor. 8—10 in Betracht. Es gilt auch hier der allgemeine Grundsatz, den Daub (Syst. der theol. Moral, II., 1, S. 185) folgendermaßen trefflich ausspricht: „Genieße Alles, was materiell und in gerechter Weise dir zu Diensten steht, nur mache nicht den Genuß zum Zwecke deines Lebens; genieße so, daß du es auch entbehren kannst! Oder: verhalte dich im Gebrauch aller materiellen Genußmittel vernünftig und frei, d. h. laß diese Mittel nicht eine Gewalt über dich ausüben!"

Anm. 2. Bekannt ist der menschlich milde Sinn der mosaischen Gesetzgebung und des Alten Testamentes überhaupt auch gegen die Thiere. S. 3 Mos. 22, 24. 5 Mos. 22, 4. 6. 7. C. 25, 4. Spr. 12, 10. Sir. 7, 24, vgl. auch Matth. 12, 11. Die Stellen 3 Mos. 23, 5. 19. C. 34, 26 gehören nicht hierher, eben so wenig als Röm. 8, 19 ff.

Anm. 3. Bei der Thierquälerei liegt das Pflichtwidrige direkt nicht in dem dem Thiere zugefügten Schmerz, sondern in der Selbstherabwürdigung des thierquälenden Menschen. (Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 316.) Deßhalb beurtheilen wir es auch ganz anders, wenn ein Thier das andere quält, als wenn ein Mensch ein Thier quält.

---

während man die Armen darben läßt. Es ist Verirrung, einem Thiere seine Liebe zu schenken; und ist mehr als Verirrung, das angeborene Liebebedürfniß mit Thieren, z. B. mit Hunden, zu befriedigen, und sofort keinem Menschen mehr mit Herzlichkeit anzuhangen." Hirscher, a. a. O., III., S. 641 f. Vgl. Reinhard, a. a. O., I., S. 724.

Zweite Abtheilung.

Das System der Pflichten.

Erster Abschnitt.

Die Selbstpflichten.

§. 859. Das Subjekt der Selbstpflicht ist wie überhaupt das der Pflicht (§. 832.) allein der Christ, wie er entweder schon bekehrt oder doch wenigstens in der Bekehrung begriffen ist. Für den zwar der christlichen Gemeinschaft Angehörigen, aber nur erst äußerlich, besteht wenigstens ein Analogon von Pflicht in der Forderung, die sich an ihn stellt, sich zu bekehren oder vielmehr sich bekehren zu lassen (s. ebendas.). Und dieß ist dann, sofern es überhaupt Pflicht genannt werden kann, eben eine Selbstpflicht; aber auch die einzige Selbstpflicht, die es für einen solchen gibt, so lange er noch nicht wirklich in den Bekehrungsproceß eingetreten ist.

§. 860. Wird nun das Subjekt der Selbstpflicht so gedacht, mithin ausdrücklich als bereits in irgend einem Maße tugendhaft, so lautet die allgemeine Formel für die Selbstpflicht: Werde stetig immer tugendhafter, oder genauer: Handle so, daß du durch dieses dein Handeln in stetiger Weise immer tugendhafter wirst. Denn der individuelle sittliche Zweck, d. i. das individuelle höchste Gut, ist nur durch die vollendete Tugend realisirbar, mit dieser aber auch schon unmittelbar zugleich realisirt, so daß in concreto das individuelle höchste Gut nichts anderes ist als die vollendete Tugend selbst. Da in dem natürlich-sündigen Menschen die Tugend nur vermöge der

Wiedergeburt zu Stande kommt, und mithin seine vollendete Tugendhaftigkeit in concreto nur sein vollendetes Wiedergeboren sein ist, so bestimmt sich die allgemeine Formel für die Selbstpflicht näher dahin: Schreite stetig fort in deiner Wiedergeburt, oder genauer: Handle so, daß du durch dieses dein Handeln in stetiger Weise in deiner Wiedergeburt fortschreitest, — werde stetig immer christlicher. Zur vollendeten wahren (d. h. christlichen) Tugend kann Niemand anders gelangen als auf dem Wege der Pflichterfüllung.*)

§. 861.**) Wenn nun so die vollendete Realisirung der eigenen Tugend der Zweck ist, auf welchen das selbstpflichtmäßige Handeln sich richtet: so erscheint als die Aufgabe für dieses die stetige Arbeit an der Förderung der eigenen Tugend, also näher an der Verbesserung der eigenen sittlichen Gesinnung und der eigenen sittlichen Fertigkeit. Auf diesen Zweck muß alles selbstpflichtige Handeln hingehen, und es kann kein anderes selbstpflichtmäßiges Handeln geben, als diese Arbeit an der eigenen sittlichen Vervollkommnung. Ein solches Handeln ist nun aber dasjenige, welches man das asketische nennt.***) Denn der Begriff der Askese ist eben dieser, ein lediglich auf die Erwerbung der eigenen Tugend oder näher der eigenen tugendhaften Gesinnung und Fertigkeit rein als solcher abzielendes Handeln zu sein, ohne irgend einen sonstigen außer dem handelnden Subjekt selbst, d. i. in der objektiven sittlichen Welt liegenden Zweck. Und so scheint sich denn alles selbstpflichtmäßige Handeln überhaupt als ein asketisches darzustellen, und die Lehre von den Selbstpflichten scheint gar nichts anderes zu sein als eine Asketik. So aber angesehen, als asketisches, erscheint das selbstpflichtmäßige Handeln als ein völlig leeres und verkehrtes. Als ein leeres, weil ihm ja, so gefaßt, gar keine materiale sittliche Aufgabe gestellt wäre, sondern lediglich eine formale. Welches seine Materie sei, das wäre bei ihm durchaus gleichgültig; es reichte vollständig hin, daß der Handelnde an ihr sich auf die richtige Form des Handelns einüben könnte. Gar nicht auf das

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 296: „Das Süße der Tugend ist nur durch das Saure der Pflicht zu erlangen."

**) >Vgl. Palmer, Moral, S. 282—285.<

***) Ueber den Sprachgebrauch von Asketik s. Reinhard, a. a. O., IV., S. 5 ff., und Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 248.

Wirklich handeln wäre es bei ihm abgesehen, sondern einzig und allein auf das Handeln lernen und das Handeln können. Es wäre ein Handeln rein um der Uebung im Handeln willen. Aber um einer durchaus zwecklosen Uebung im Handeln willen; und eben deßhalb wäre es zugleich ein gänzlich verkehrtes. [Für das sich bloß auf das tugendhaft handeln können Einüben gibt es keinen sittlich bedeutungslosen Stoff. Der Stoff, an dem es sich einübt, ist immer ein sittlich entweder schon geformter oder doch ein zu formender. Ein solches asketische Handeln greift also immer zerstörend ein in die sittliche Welt. Grade wie das Kind bei seinen auf seine eigene Hand gemachten Versuchen, sich auf das Handeln können einzuüben, fortwährend Werthvolles zerstört.] Der sich so auf das Wirklich handeln können Einübende könnte es aber auch mit allen seinen Exercitien doch niemals zu diesem wirklichen Handeln bringen. Denn da für das sittliche Subjekt in jedem Moment immer noch etwas zu thun übrig ist für die Verbesserung seines Handeln können, also für die Vervollkommnung seiner Tugend, so könnte er pflichtmäßiger Weise nie dazu kommen, mit seinem Handeln können Hand anzulegen an das wirkliche Handeln oder seine bereits erworbene Tugend für ihren Zweck in Wirksamkeit zu setzen.*) Ueberdieß gibt es ja für die Lösung der sittlichen Aufgabe auch nicht ein Kleinstes von überschüssiger sittlicher Kraft, und nur dadurch, daß jede individuelle sittliche Kraft in jedem Moment mit ihrer ganzen Intensität durch wirkliches Handeln einen bestimmten integrirenden Theil des höchsten Gutes producirt, kann dieses wirklich zu Stande kommen. Es darf also schlechterdings gar nichts von sittlicher Kraft ausschließlich auf das bloße Handeln lernen verwendet werden, oder mit anderen Worten, es darf gar kein solches Handeln vorkommen, das, sittlich angesehen, lediglich Mittel wäre**) und nicht zugleich in sich selbst Zweck, d. h. das nur ein bloßes

*) Vgl. Schleiermacher, Krit. d. bisher. Sittenl., S. 302 f. (S. W. III., 1.)

**) Vgl. Schleiermacher, ebendaselbst. Ebenso Monologen, S. 419. (S. W., III., B. 1.): „Wolle ja nicht dieß jetzt, damit du hernach wollen könntest jenes! Schäme dich, freier Geist, daß das eine in dir sollte dienen dem andern; nichts darf Mittel sein in dir, ist ja eins so viel werth wie das andere;

Mittel zur Realisirung des höchsten Gutes producirte, nicht aber zugleich einen wesentlichen Bestandtheil dieses letzteren selbst. Das rein asketische Handeln widerspricht sonach dem Begriffe des pflichtmäßigen Handelns gradezu, und die Asketik als besondere Disciplin zeigt sich als eine Verkehrung der Sittenlehre. Dazu kommt noch, daß das rein asketische Handeln, wenn es nach der Strenge seines Begriffes genommen wird, in concreto eine völlige Unmöglichkeit ist. Seinem Begriffe zufolge will es noch gar nicht wirkliches, d. h. einen wirklichen Bestandtheil des sittlichen Gutes producirendes Handeln sein, sondern ein bloßes Sich einüben auf das Wirklich normal handeln können, und nur dieses letztere produciren. Allein das Normal handeln können ist eben, mit Einem Wort, die Tugend, diese aber ist das individuelle sittliche Gut, — in ihrer Vollendung das individuelle höchste Gut; und so producirt denn das asketische Handeln dennoch wider Willen wirklich allemal einen Theil des zu realisirenden sittlichen Gutes, oder ist dennoch, was es seinem Begriffe nach durchaus zu sein verneint, ein *wirkliches* Handeln. Und so scheint es denn um das selbstpflichtmäßige Handeln, indem es nicht verläugnen kann, daß es ein asketisches ist, überhaupt geschehen zu sein. Allein jenen asketischen Charakter erhält doch das selbstpflichtmäßige Handeln nur dadurch, daß es *rein als solches* aufgefaßt wird. Diese Auffassung wird ja aber durch den Begriff der Pflichtmäßigkeit selbst ausdrücklich ausgeschlossen, dem zufolge in *jedem* pflichtmäßigen Handeln bestimmt *beide* Zweckbeziehungen gesetzt sein sollen, — und das in einander — die individuelle und die universelle (§. 845.). Das selbstpflichtmäßige Handeln ist daher ein wirklich pflichtmäßiges nur sofern es *zugleich* mit auf den universellen sittlichen Zweck gerichtet, also nur sofern es *zugleich* ein socialpflichtmäßiges ist. Durch diese in ihm wesentlich mitgesetzte Zweckbeziehung auf die sittliche Gemeinschaft und ihre Interessen, also auf die objektive sittliche Welt und ihre Forderungen erhält es seine bestimmte Materie, und befreit es sich somit von seinem leeren abstrakten Formalismus. Daran und dadurch,

---

drum was du wirst, werde um dein selbst willen. Thörichter Betrug, daß du wollen solltest, was du nicht willst!" Aehnlich auch *Martensen*, Moralphilos., S. 75: „Auf dem Standpunkte des Ideals muß kein Lebensmoment bloß Mittel sein, sondern zugleich unendlicher Zweck in sich selbst."

daß er sein Handeln an die Realisirung der objektiven sittlichen Zwecke der sittlichen Gemeinschaft setzt, an die in der objektiven sittlichen Welt vorliegenden Aufgaben für das Handeln, — daran und dadurch hat der Einzelne seine eigene sittliche Gesinnung und Fertigkeit zu üben und seine Tugend immer vollständiger zu Stande zu bringen; und wie dieß allein auf diesem Wege ihm wirklich gelingen kann, so soll er auch nur auf ihm an der Förderung seiner eigenen Tugend arbeiten.*) Hiermit ist denn die asketische Form des selbstpflichtmäßigen Handelns überwunden.**) Schlechthin vollständig läßt sie sich jedoch innerhalb des Bereiches des bloßen Pflichtverhältnisses nicht überwinden, weil innerhalb desselben die harmonische Kongruenz der selbstpflichtmäßigen Beziehung und der socialpflichtmäßigen im Handeln immer nur eine relative bleibt, wiewohl sie in stetigem Zunehmen begriffen sein muß (§. 845.). Einzelne asketische Handlungsweisen bleiben daher immer noch zurück unter den selbstpflichtmäßigen; sie verschwinden aber immer mehr vollends, je weiter die sittliche Entwickelung, Beides des Individuums und der menschlichen Gemeinschaft, in pflichtgemäßer Weise vorwärts schreitet.

§. 862. Der eigentliche Ort der Askese, d. h. derjenige, wo sie unbedingt berechtigt ist in dem Leben des Menschen, ist das Stadium

---

*) Vgl. Martensen, Moralphilos., S. 74: „Die successive Verwirklichung der persönlichen Vollkommenheit wird so wenig erreicht auf dem Wege der Askese, daß derselbe vielmehr davon abführt.“ Ebendas. S. 72 f. heißt es: „Vertieft sich das Subjekt in eine Reflexion über seine eigene Untüchtigkeit und Sündlichkeit, so tritt die moralische und religiöse Grübelei auf, eine fortgesetzte Beschäftigung mit dem inneren Zustand der Seele, welche den Menschen vom Gesammtleben entfernt. Der einzige Gedanke, der das Individuum erfüllt, ist der seiner eigenen Seligkeit, und die einzige Praxis, welche Werth hat für dasselbe, ist die an seiner eigenen Tugend und Vollkommenheit zu arbeiten.“

**) Vgl. Martensen, Moralphilos., S. 74 f. Es heißt hier S. 75 sehr richtig: „Die Asketik muß in der objektiven Sittenlehre zu Grunde gehen.“ Desgl. Schwarz, Ev.-christl. Ethik, I., S. 225. II., S. 69—72. Eben hierher gehört auch der Satz Schleiermacher's, Chr. Sitte, Beil., S. 90: „Bildung des Talents und Bildung der Natur durch das Talent ist eine und dieselbe Funktion.“

der Unmündigkeit.*) In dieser Lebensperiode ist nämlich in dem menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit noch nicht vollständig actu vorhanden, weil ihr sie causaliter bedingendes materiell physisches Substrat noch nicht vollständig entwickelt ist (vgl. §. 181 bis 183.). Eben deßhalb ist aber in ihr auch ein wahres Handeln des Individuums noch nicht möglich. Das unmündige Individuum lernt erst durch Andere, die es darauf einüben, handeln. Eben darin besteht seine Erziehung (§. 184.), und die Erziehung ist daher wesentlich Askese, und die Pädagogik wesentlich Asketik. Bis das Individuum so überhaupt handeln gelernt hat, so lange es also überhaupt noch nicht handeln kann, gibt es natürlich für dasselbe auch noch kein pflichtmäßiges Handeln und noch keine Pflichten im strengen Sinne des Wortes. Das Analogon aber der Pflicht, welches auch für das noch unmündige Individuum vorhanden ist, ist eben die sittliche Forderung, sich erziehen zu lassen, d. h. näher sich auf das »richtig« Handeln können einüben zu lassen. Die Askese, wie sie für das unmündige Alter gehört, ist also nicht ein Sich selbst auf das Handeln können einüben, sondern ein Sich auf das Handeln können einüben lassen; und um so unbedenklicher ist sie hier in der Ordnung. Uebrigens ist der Uebergang aus der Unmündigkeit in die Mündigkeit ein allmäliger, und in demselben Maße, in welchem diese eintritt, kommt es auch zu wirklichen Pflichten. Nur der schlechthin Unmündige (z. B. der schlechthin Blödsinnige) wäre auch schlechthin pflichtenlos. Wenn nun so in dem zur Mündigkeit heranreifenden Individuum nach und nach die Möglichkeit des eigentlichen Handelns immer vollständiger zu Stande kommt, und demnach auch Pflichten für dasselbe entstehen, so sind diese zunächst überwiegend bloße Selbstpflichten; je weiter jedoch die Reife vorschreitet, desto mehr treten diese seine Pflichten zugleich als Socialpflichten heraus, desto entschiedener beginnt in seinem pflichtmäßigen Handeln die selbstpflichtmäßige Beziehung sich mit der socialpflichtmäßigen zu erfüllen, und desto mehr tritt mithin auch der asketische Charakter desselben zurück. Irgend ein Minimum von Mitwirkung für die Erreichung des (universellen) Zweckes der sitt-

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 230 f.

lichen Gemeinschaft ist auch in denjenigen Funktionen des Kindes schon mitgesetzt, die zuerst im bestimmten Uebergange zu einem eigentlichen Handeln begriffen sind, und wäre es auch nur der sehr wesentliche Beitrag, den die Kinderwelt zur Lebensfreude der Erwachsenen beisteuert.

§. 863. Wenn so in dem Umfange des selbstpflichtmäßigen Handelns das eigentlich so zu nennende asketische Handeln je länger desto mehr in den Hintergrund zurückzuweichen hat, so muß nichts desto weniger jenem insofern durchgängig eine asketische Tendenz einwohnen bleiben, als es durchgängig die Förderung der eigenen Tugend des Handelnden, näher seiner tugendhaften Gesinnung und Fertigkeit ausdrücklich mit bezwecken muß. Das Handeln aber, mittelst dessen diese Tendenz sich bethätigt, muß je länger desto ausschließlicher ein auch materialiter sittlich bedeutsames und gefordertes, d. h. ein unmittelbar auf die Lösung der objektiven sittlichen Aufgabe gerichtetes sein.

§. 864. Da der Proceß der Wiedergeburt von der Bekehrung ab — die Heiligung — wesentlich zwei Seiten hat, eine negative, die Reinigung, und eine positive, die Ausbildung, welche, je geförderter derselbe ist, desto vollständiger in einander sind (§. 781—783.): so ist das selbstpflichtmäßige Handeln — wie ja auch das pflichtmäßige überhaupt (§. 849.) — als asketisches wesentlich Beides, einerseits ein reinigendes oder kathartisches, und andererseits ein ausbildendes oder gymnastisches, und je vollständiger diese seine beiden Seiten in einander sind, desto vollkommener ist es. So muß nun auch die asketische Tendenz, die allem selbstpflichtmäßigen Handeln bleibend einwohnen soll (§. 863.), wesentlich eine solche doppelseitige sein, eine kathartisch-gymnastische oder reinigend-ausbildende. In jedem selbstpflichtmäßigen Handeln muß die doppelte Tendenz mitgesetzt sein, einmal dem sündigen Hange, welcher dem Individuum immer noch einwohnt, eine bestimmte Gewalt anzuthun durch Mortifikation, und fürs andere die in demselben immer noch schlummernden sittlichen Anlagen mehr und mehr zu erwecken und zu zeitigen durch Vivifikation; und dieß so, daß diese

beiden Tendenzen sich je länger desto vollständiger gegenseitig durchdringen.

§. 865. Da nach §. 861. in dem selbstpflichtmäßigen Handeln unvermeidlich immer noch irgend ein Maß von asketischem Handeln zurückbleibt, so stellt sich der Lehre von den Selbstpflichten als nothwendige Aufgabe eine Asketik. Sie bildet das erste Hauptstück derselben.

§. 866. Da das pflichtmäßige Handeln ein selbstpflichtmäßiges ist vermöge seiner Abzweckung auf die stetige Förderung der eigenen Tugend des Handelnden, die Tugend aber ihrem Begriffe nach eine Vielheit von ihr wesentlichen Seiten an sich hat (§. 609—621.), und dieß, je vollkommener sie ist, in desto vollkommnerer gegenseitiger Durchdringung: so ist das Handeln ein selbstpflichtmäßiges nur sofern es auf die Förderung der eigenen Tugend des Handelnden nach allen ihren wesentlichen Seiten teleologisch gerichtet ist, und es ist ein desto vollkommneres, je bestimmter es zugleich auf die gegenseitige Durchdringung aller dieser besonderen Seiten der Tugend in ihrer Entwickelung abzielt. Es liegt also in dem Begriffe des selbstpflichtmäßigen Handelns, daß es die bestimmte Tendenz hat auf die Entwickelung zur tugendhaften Vielseitigkeit*), und zwar zur harmonischen. Dieß bestimmt sich noch genauer dadurch, daß die Tugend in der Mehrheit ihrer wesentlichen Seiten, indem die einzelnen von diesen sich wieder in sich selbst zerlegen, eine Vielheit von besonderen Tugenden ist, aber — weil die Tugend wesentlich in sich selbst Eine ist — eine einheitliche (§. 659—663.). Diesem gemäß ist nämlich das Handeln ein selbstpflichtmäßiges nur sofern es auf die immer vollständigere Entwickelung der einzelnen besonderen Tugenden, unmittelbar zugleich aber auch auf ihre immer vollständigere Aufnahme in eine organische Einheit teleologisch gerichtet ist. Es liegt mithin noch näher im Begriffe des selbstpflichtmäßigen Handelns, daß es die bestimmte Tendenz hat auf die Entwickelung des Individuums zum Tugendreichthum, und zwar zum harmonischen.

§. 867. Da der individuelle sittliche Zweck eines jeden schlechter-

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, a. a. O., S. 301.

dings nur in der Gemeinschaft erreichbar ist, und zwar vermöge eines bestimmen Organisch eingeordnetseins in dieselbe, d. i. vermöge eines bestimmten Berufes (§. 275.): so muß in dem selbstpflichtmäßigen Handeln die Tendenz auf die tugendhafte Vielseitigkeit und den Tugendreichthum des Individuums schlechterdings durch die Idee seines bestimmten Berufes beherrscht werden, so wie überhaupt alles Handeln ein selbstpflichtmäßiges nur ist, sofern es durchgängig durch diese Idee vermittelt ist. Eben kraft dieser durchgreifenden Herrschaft der Idee des bestimmten Berufes kommt in die tugendhafte Vielseitigkeit und in den Tugendreichthum die vorhin geforderte Harmonie.

§. 868. Wenn die Tugend, auf deren immer vollständigere Erzielung das selbstpflichtmäßige Handeln teleologisch bezogen ist, wesentlich eine Mehrheit von besonderen Seiten an sich hat: so kann das selbstpflichtmäßige Handeln in jedem einzelnen Moment nur eine dieser Seiten ausdrücklich und unmittelbar teleologisch ins Auge fassen. Das selbstpflichtmäßige Handeln ist mithin jedesmal ausdrücklich und unmittelbar nur auf die Förderung einer bestimmten Seite der Tugend gerichtet. Dieß jedoch freilich immer nur so, daß in der ausdrücklichen und unmittelbaren teleologischen Beziehung auf diese eine Seite der Tugend implicite und mittelbarer Weise die auf alle übrigen bestimmt mitgesetzt ist. Je vollständiger dieß der Fall ist, desto vollkommener ist das selbstpflichtmäßige Handeln. Jedes selbstpflichtmäßige Handeln geht also zwar wesentlich auf die Förderung der ganzen Tugend, nach allen ihren besonderen Seiten, aber dieß so, daß es immer ausdrücklich unmittelbar auf die Verbesserung einer bestimmten besonderen Seite der Tugend gerichtet ist.

§. 869. Indem so die in sich selbst Eine Selbstpflicht in eine Mehrheit von wesentlich zusammengehörigen Richtungen aus einander geht, löst sie sich in eine Vielheit von besonderen Selbstpflichten auf. Hierin liegt das Princip für die Eintheilung der Selbstpflicht. Es gibt eben so viele besondere Selbstpflichten als es wesentliche Seiten an der Tugend gibt. Dieser Unterschied der Selbstpflichten wird auch durch den Fortgang der sittlichen Entwickelung, so lange sie überhaupt die Grenze des Pflichtverhältnisses noch nicht über-

schritten hat, nicht aufgehoben; sondern nur dieß ist die Folge desselben, daß je länger desto vollständiger in jeder besonderen Selbstpflicht implicite alle übrigen mit eingeschlossen sind, so jedoch, daß zugleich in dem selbstpflichtmäßigen Handeln die ausdrückliche unmittelbare Beziehung auf die jedesmalige bestimmte einzelne Seite der Tugend je länger desto schärfer und reinlicher heraustritt. Eben infolge dieser Auflösung der Einen allgemeinen Selbstpflicht in eine Vielheit von besonderen Selbstpflichten stellt sich aber der Lehre von den Selbstpflichten nothwendig die Aufgabe einer wissenschaftlichen Verzeichnung der besonderen Selbstpflichten, und diese bildet ihr zweites Hauptstück.

Erstes Hauptstück.

Die Asketik.

§. 870. Sofern auch in dem Leben des Erwachsenen einzelne **asketische** Handlungsweisen immer noch vorkommen, als Maßregeln seiner Selbsterziehung zur Tugend (§. 861.), werden dieselben angemessen als **Tugendmittel***) bezeichnet. Je mehr ihr Gebrauch bei dem Individuum zurücktreten kann, desto besser ist es mit diesem beschaffen. Diese Tugendmittel sind theils **an sich sittliche**, theils **religiöse**. Grade auf dem Gebiete der Asketik findet ja dem Begriffe dieser selbst zufolge ein ausdrückliches Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen statt, aber freilich auch nur ein relatives.

I. Die sittlichen Tugendmittel.

§. 871. Dem Begriffe der Sache gemäß fallen die sittlichen Tugendmittel unter vier allgemeine Kategorieen. Zunächst nämlich scheiden sie sich dem oben Bemerkten (§. 864.) zufolge in kathartische und gymnastische. Jede dieser beiden Klassen befaßt aber wieder zwei besondere Kategorieen in sich, nämlich theils Maßnahmen, die sich auf die Behandlung des Selbstbewußtseins, theils solche, die sich auf die Behandlung der Selbstthätigkeit beziehen. Das kathartische Verfahren, also das auf die Abtödtung gerichtete, ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Arbeit an der Selbsterkenntniß, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Bußzucht (die Disciplin), — das gymnastische Verfahren, also das auf die Erneuerung gerichtete, ist

*) Ueber den Begriff des Tugendmittels vgl. **Reinhard**, Chr. Moral, IV., S. 414—419. 452 f.

nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Arbeit an der eigenen Aufklärung, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Uebung. (S. §. 780.) So gibt es denn wesentlich viererlei sittliche Tugendmittel: 1) Tugendmittel der Selbsterkenntniß, 2) Tugendmittel der Bußzucht, 3) Tugendmittel der Selbstaufklärung und 4) Tugendmittel der Selbstübung.

§. 872. Die Aufgabe der Selbsterkenntniß ist die Scheidung des sittlichen Seins des Individuums von seiner ihm habituell gewordenen abnormen Form für das Selbstbewußtsein (§. 780.). Ihr eigentliches Tugendmittel ist daher natürlich die Selbstprüfung*). Diese aber hat, wenn sie für ihren Zweck wahrhaft fruchtbringend sein soll, ihre großen Schwierigkeiten und Gefahren. Sie darf nicht kleinliche und peinliche Grübelei über uns selbst werden, die in Wahrheit nur eine verlarvte Selbstzerstreuung ist**), und noch weniger ein lüsternes Wiederaufwühlen des Schmutzes der alten Sünde, und sie wird nur gar zu leicht die Nahrung geheimer Eitelkeit, bei der wir uns selbst im Spiegel beschauend, sogar darin uns selbst gefallen, daß wir Fehler und Sünden an uns entdecken***). Je mehr die Selbstprüfung nicht etwas Besonderes ist in unserem Leben, sondern nur der allgemeine Geist desselben, die durchgängige Tendenz auf die völlige Lauterkeit alles unseres Thuns und Lassens, die Alles beherrschende Richtung, es in allen Stücken genau zu nehmen mit uns selbst und uns durchgängig volle Klarheit zu verschaffen über unseren sittlichen Zustand, desto mehr ist sie die rechte†). Wird so der Geist der Selbstprüfung unser immer unzertrennlicherer Begleiter auf allen unseren Wegen, so wird es immer entbehrlicher, daß wir uns bestimmte regelmäßige Zeiten zur Selbstprüfung aussetzen, was so lange allerdings zweckmäßig ist, als uns das Geschäft der Selbstprüfung noch nicht eigentlich habituell geworden ist. In diesem letzteren Falle mag namentlich die tägliche Selbstprüfung, am Schlusse

*) Das N. T. fordert ausdrücklich zu ihr auf: Matth. 7, 3 ff. 1 Cor. 11, 31 u. s. w.

**) Vgl. Baumgarten-Crusius, Chr. Sittenlehre, S. 251 ff.

***) Vgl. Schwarz, Ev.-chr. Ethik, S. 98.

†) Vgl. Baumgarten-Crusius, S. 252.

eines jeden Tages*), eine zweckmäßige Uebung sein, wofern sie nur nicht in's Pedantische gezogen wird. Ueberdieß ist sie auch durch eine stille ruhige Lebensweise bedingt, die nicht in Jedermanns Macht steht. Für Jeden aber treten in seinem Lebensgange Momente und Situationen ein, die ihn, bald von außen her, bald von innen her, besonders unmittelbar und dringend zu einer umfassenden, über seinen gesammten sittlichen Zustand nach allen Seiten hin sich verbreitenden Selbstprüfung auffordern**). Bei der Gefahr, uns bei unserer Selbstprüfung durch die Selbstliebe und Eitelkeit verblenden zu lassen, ist es doppelt wichtig, daß wir bei unserer Selbsterforschung auch das Urtheil der Anderen über uns, das häufig viel unbefangener ist als unser eigenes, sorgsam mit zu Rathe ziehen, ohne Vorurtheil, daß es unbillig sein möge. Ganz besonders das Urtheil derer, mit denen wir am nächsten zusammenleben***), und das unserer Freunde, denen wir in dieser Beziehung die vertraulichste Offenheit mit allem Ernste zumuthen sollen. Wie denn überhaupt ohne ein wahres Freundschaftsverhältniß eine erfolgreiche Arbeit an der Selbsterziehung zur Tugend kaum möglich ist. Eben so verdient aber dem gegenüber auch das Urtheil derer, die uns übel wollen, bei dem in Rede stehenden Geschäfte unsere besonders genaue Aufmerksamkeit. Ein sehr zweideutiges Hülfsmittel bei ihm sind dagegen Selbstbekenntnisse und Autobiographien†), auch solche, — denn allein von diesen kann natürlich hier die Rede sein, — die ohne alles Absehen auf eine künftige Veröffentlichung aufgesetzt werden. Bei ihnen schleicht sich nämlich nur gar zu häufig die Eitelkeit mit ein, und leicht können sie mehr zur Selbstverblendung und zur Verdunkelung des inneren Wahrheitssinnes mitwirken als zur richtigen Selbsterkenntniß††). Die Selbstprüfung ist

---

*) Vgl. über diese Uebung, namentlich auch was das Geschichtliche bei ihr angeht, Reinhard, Syst. der christl. Moral, V., S. 128—132.

**) Vgl. Reinhard, V., S. 132—140; vgl. II., S. 250 ff

***) Schwarz, II., S. 107: „Prüfe dich also vorerst, ob du auf dem rechten Wege seiest, laß dir das die Menschen um dich her sagen, d. h. bemerke, ob sie sich bei dir wohlbefinden, weil ihnen dein Herz die Blüthen der christlichen Liebe aufschließt." Vgl. auch Reinhard, II., S. 254.

†) Vgl. über sie Reinhard, II., S. 251 ff.

††) Vgl. Hirscher, II., S. 190 f.: „Freilich wer kennt sich selbst? und gibt sich in seiner Beschreibung rückhaltlos so wie er sich kennt?" Sehr

der Natur der Sache nach durch Selbstbeobachtung bedingt, die deßhalb ebenfalls unter die Tugendmittel der Selbsterkenntniß gehört. Der Gegenstand der Selbstbeobachtung ist die Gesammtheit der Erscheinungen unseres inneren Lebens, aller der in rastlosem Wechsel einander treibenden Veränderungen unseres Inneren, vor allem der unwillkürliche Wechsel unserer inneren Zustände, zumal unter uns nicht gewohnten und uns überraschenden Situationen, und der Wechsel unserer Neigungen (Beides, der Stimmungen und der Richtungen) und Gewohnheiten. Die Aufgabe ist dabei, daß wir uns unter unseren sittlichen Funktionen nie aus dem Auge verlieren, sondern das gesammte innere Getriebe unseres sittlichen Lebens ununterbrochen unter der Kontrole unseres klaren Selbstbewußtseins behalten. Aber so unentbehrlich diese Selbstbeobachtung ist, so hart folgt ihr auch die Gefahr auf dem Fuße, daß sie uns zu einem müßigen und lähmenden Brüten über uns selbst verführe, und ganz besonders zu einer eitlen und selbstgefälligen Wichtigthuerei mit uns selbst, welche die Gesundheit der Tugend im innersten Mark vergiftet und eine Hauptursache der so häufigen Nervenschwäche und Nervenverstimmung der Sittlichkeit ist*). Nur ja nicht viele Umstände mit seiner lieben Person zu machen, nur ja nicht mit seinen Gedanken sich auf sie zu fixiren und wie bezaubert an ihr hängen zu bleiben, sondern mit ihnen über sich selbst hinaus zu gehen zu etwas Besserem und Höherem, das ist grade eine Grundregel für alle sittliche Selbstbehandlung. Je mehr besonderer Anstalten es zu dieser Selbstbeobachtung noch bedarf, je weniger sie uns noch zur anderen Natur geworden ist, so daß sie

---

wahr bemerkt Schwarz, II., S. 98, die meisten Schriften dieser Art, auch von frommen Christen, seien von dem Vorwurfe nicht völlig frei zu sprechen, daß ihre Verfasser sich in denselben mehr oder minder selbstgefällig bespiegeln, selbst Augustins Konfessionen nicht.

*) Vgl. Schwarz, a. a. O., II., S. 98: „Es muß schon ein sehr geübter Seelenforscher sein, der sich richtig beobachten soll, und er muß schon sehr gewöhnt sein, nach dem Himmel zu schauen, wenn er sich nicht von seiner eigenen Gestalt, die ihm unten aus dem Quell lieblich entgegensieht, soll anziehen lassen." Und S. 99: „Das menschliche Herz wird dadurch noch nicht gereinigt, daß es, statt seine Sünde in der tiefsten Falte zu erkennen und sie zu bereuen, über sich hinbrütet; es thut ihm vielmehr Noth, daß es aus dem lieben Ich heraus, daß es aufwärts gezogen werde, und sich zu seinem himmlischen Vater wende."

ganz unwillkürlich von statten geht, desto ernster droht jene Gefahr. Zu diesen besonderen Mitteln der Selbstbeobachtung pflegt in erster Reihe die Führung eines s. g. moralischen oder asketischen Tagebuches*) gezählt zu werden. Ein äußerst bedenkliches Mittel. Wer im Stande ist, ein solches Tagebuch mit der unbedingten Aufrichtigkeit zu führen, die nichts entschuldigt oder verschönert, die jedes Kokettiren mit uns selbst ausschließt und jene Abstumpfung des inneren Wahrheitssinnes, der bedarf desselben schwerlich; jeder Andere aber setzt sich durch eine solche Praxis einer schweren Versuchung aus**). Auch im besten Falle wird durch sie viel schöne Zeit verdorben, die weit nützlicher hätte können verwendet werden, überdieß aber auf eine sittlich verweichlichende Art dem lieben Ich eine rücksichtsvolle Aufmerksamkeit bezeigt, während dieses grade darauf einzulehren wäre, ohne alle Umschweife frischweg mit sich umspringen zu lassen. Die Selbstbeobachtung und die Selbstprüfung sind Beide bedingt durch stille Sammlung, d. h. durch Einkehr in uns selbst aus der Zerstreuung nach außen hin durch die Eindrücke, die wir fortwährend von unserer Außenwelt empfangen. Die meisten Menschen sind nämlich in der Regel mit den Funktionen ihres Selbstbewußtseins außer sich, und so müssen sie denn wohl diesen die Richtung auf sich selbst geben, d. h. eben sie müssen sich erst sammeln und in sich gehen (Luc. 15, 17), bevor sie zur Beobachtung und Untersuchung ihres sittlichen Zustandes kommen können***). Je weiter die tugendhafte sittliche Entwickelung fortschreitet, desto entbehrlicher wird allerdings ein solches

---

*) Vgl. darüber Reinhard, II., S. 254 f. IV., S. 734—744.

**) Dieß erkennt selbst Reinhard an, ungeachtet er sich letztlich für die Zweckmäßigkeit moralischer Tagebücher als Tugendmittel entscheidet. Er schreibt: „Die nicht ungegründete Furcht, dergleichen Aufsätze möchten in Hände gerathen, in denen man sie nicht gern sähe, wird bei der Entwerfung derselben der Aufrichtigkeit fast allezeit schaden, und den Verfasser unvermerkt zu Verschönerungen verleiten, die, statt die Selbsterkenntniß zu befördern, leicht eine sehr nachtheilige Selbstgefälligkeit veranlassen können." II., S. 255. Schwarz, a. a. O., II., S. 98 bemerkt: „Man ließ ehedem schon Kinder Tagebücher über das, was in ihnen vorging, schreiben; die Erfahrung zeigte, daß das ihre innere Wahrheit, die man unter der Naivetät versteht, frühzeitig zerstörte, und noch dazu einen geistlichen Stolz erzeugte."

***) Vgl. Reinhard, V., S. 116 f.

besonderes Sichsammeln, weil wir dann immer gesammelt sind, auch bei aller unserer Wirksamkeit nach außen; aber von vorn herein ist es ein desto dringenderes Bedürfniß. Diese Sammlung nun wird durch die Einsamkeit erleichtert, — wiewohl diese für sich allein freilich jene noch nicht bewirkt, da man ja in der tiefsten Einsamkeit und Stille der Umgebung innerlich völlig zerstreut sein kann, zumal bei lebhaft spielender Phantasie, — und so tritt denn auch die Einsamkeit mit in die Reihe der Tugendmittel*). Je mehr wir noch besonderer Vorkehrungen bedürfen, um uns zu sammeln, desto mehr thut es uns auch Noth, uns zu Zeiten zum Zwecke der Selbstprüfung in die Einsamkeit zurückzuziehen. Zu diesem Behufe mag es unter Umständen angemessen sein, uns regelmäßige, womöglich tägliche bestimmte Zeiten für den einsamen Umgang mit uns selbst auszusetzen. Wo dieß nicht thunlich ist, haben wir die einsamen Stunden, die sich uns ungesucht darbieten, für die stille Sammlung und Selbsterforschung zu benutzen, statt sie nutzlos zu vertändeln oder ihnen auf alle Weise aus dem Wege zu gehen**). Zugleich muß man jedoch immer besser lernen, auch mitten unter den Menschen einsam sein zu können, so oft man will, da man sich ja der Einsamkeit nie unbedingt versichern kann. Ueberdieß aber auch deßhalb, weil die Einsamkeit, besonders die beschäftigungslose, neben ihren nicht zu läugnenden Vortheilen auch große sittliche Gefahren mit sich bringt, vornehmlich für den sittlich noch wenig geförderten.

Anm. Reinhard, V., S. 147—156, zählt unter den Tugendmitteln dieser Klasse auch den „vernünftigen Selbstgenuß“ auf,

---

*) Ueber die Einsamkeit als Tugendmittel vgl. Reinhard, IV., S. 664—694. Sehr wahr bemerkt de Wette, Chr. S.-L., III., S. 412: „Eine beständige Einsamkeit bringt leicht Leerheit des Geistes mit sich, da sich der Geist nur im Leben bereichern kann.“

**) „Wer über seine Stunden frei gebieten kann, thut wohl, wenn er gewisse derselben zum einsamen Umgange mit sich selbst ausdrücklich bestimmt, und ohne die dringendste Ursache nie von dieser Regel abweicht. Kann man jedoch seines Berufes und Standes wegen fast gar nicht über seine Zeit gebieten, so hat man eben darum, weil man sich in einer fast immerwährenden Zerstreuung befindet, desto mehr Ursache, jeden Zeitpunkt, wo man zu sich selber kommen und allein sein kann, auf der Stelle zu ergreifen, und ihn zweckmäßig zu benutzen, wenn man auch grade kein besonderes Verlangen nach Einsamkeit fühlen sollte.“ Reinhard, IV., S. 676—678.

indem er zur Erklärung angibt, man genieße sich selbst, „wenn man seine eigenen Vorzüge zum Gegenstande eines stillen Betrachtens und Anschauens mache" (S. 147 f.). Dieß ist ein äußerst gefährliches Tugendmittel, vor dem Jedermann zu warnen ist. Der natürliche Mensch ist nur gar zu aufgelegt zu einem solchen Selbstgenusse.

§. 873. Die Aufgabe der Bußzucht (Disciplin) ist die Herausgewöhnung des sittlichen Seins des Individuums aus seiner ihm habituell gewordenen abnormen Form durch die Selbstthätigkeit (§. 780.). Da die Sünde wesentlich doppelseitig ist, sinnliche und selbstsüchtige, so hat die Bußzucht ebenso wesentlich die doppelte Aufgabe, in uns die natürliche unrechtmäßige Gewalt Beider, sowohl der Sinnlichkeit als der Selbstsucht, über uns (über unsere Persönlichkeit) zu brechen. Auf die Bezähmung der verwilderten Sinnlichkeit gehen die Tugendmittel der Entsinnlichung, auf die Brechung der Selbstsucht die der Selbstdemüthigung. Als Tugendmittel der Selbstentsinnlichung bieten sich natürlich am unmittelbarsten willkürliche körperliche Selbstpeinigungen*) zum Behufe der Abtödtung der Sinnlichkeit dar. Allein wie sie sich sittlich sollten rechtfertigen lassen, ist nicht abzusehen**). Von solchen Zufügungen sinnlicher Uebel und Schmerzen nämlich, die für den Zweck der möglichsten Förderung der Gesundheit des sinnlichen Lebens geschehen, kann hier nicht die Rede sein, da sie ja Maßregeln der Gesundheitspflege und als solche durch die Pflicht geradezu gefordert sind. Ihr Zweck ist auch dem der Selbstentsinnlichung ausdrücklich entgegengesetzt, ungeachtet sie sich in der Wahl der Mittel mit dieser begegnen können. Denn bei ihnen gilt es immer die Erreichung des möglich höchsten Maßes der sinnlichen Gesundheit, die ja ebensowohl durch das Uebermaß der sinnlichen Funktionen beeinträchtigt wird als durch ihre rela-

*) Das Geschichtliche betreffend s. Reinhard, IV., S. 603—612.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 36, macht die feine Bemerkung: „Durch jene Entsagung und Selbstverläugnung wird dem sinnlichen Triebe selbst ein unverhältnißmäßiger Werth beigelegt, eine ganz unerhörte Wichtigkeit und Bedeutung gegeben. Das thut die christliche Sittenlehre nicht." Treffend rechnet Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 313, unter die Merkmale einer gesunden christlichen Selbsterziehung, „daß sie ihren leiblichen Anstrengungen mit den geistlichen in gehörigem Zusammenhange erhält, und nicht etwa den Schmerz und die Mühe der Buße auf das Fleisch abzuleiten sucht."

tive Unzulänglichkeit. Die Selbstentsinnlichung dagegen trägt es ausdrücklich auf eine Herabstimmung der sinnlichen Gesundheit an, in der Meinung, daß die volle Gesundheit ein Hinderniß der Tugend sei, die sich bei einem immerwährenden Kränkeln besser befinde*). Diese Meinung**) ist nun ein ebenso gefährlicher als augenfälliger Wahn. Denn je gesunder der sinnliche Naturorganismus des Menschen ist, in desto höherem Maß ist seine Persönlichkeit einerseits von ihm unabhängig und andererseits überhaupt mächtig, weil sie ja eben in demselben Maße an ihm ein desto geeigneteres Werkzeug besitzt, und umgekehrt. Und dieß gilt gleichmäßig in Beziehung auf Beide, den somatischen und den psychischen sinnlichen Naturorganismus, da ja dieser das Produkt jenes ist. Die möglich vollste sinnliche Gesundheit ist eine Bedingung der möglich vollständigsten Pflichterfüllung; je mehr es an jener fehlt, desto unmöglicher wird diese selbst in Ansehung der allereinfachsten sittlichen Aufgaben. Es kommt bei der sittlichen Behandlung des sinnlichen Naturorganismus darauf an, daß er gleich sehr von Apathie (Lebensstumpfheit) und von Irritation (Lebensüberreiz) frei werde***). Geflissentliche Ertödtung der sinnlichen (somatisch-psychischen) Empfindungen und Triebe und Abstumpfung der sinnlichen (somatisch-psychischen) Kräfte kann also unter allen Umständen nur pflichtwidrig sein†), und alle der sinnlichen Gesundheit, sei es nun vorsätzlich oder unvorsätzlich, schädliche Uebungen, geschweige

---

*) Reinhard, IV., S. 536.

**) Das Geschichtliche im Betreffe derselben s. bei Reinhard, II., S. 509 f. IV., S. 536 f. 540—548.

***) Harleß, S. 162.

†) Fichte, S.-L., S. 216. (S. W., Bd. 4.) Vgl. Harleß, S. 162: „In jener sittlichen Bewahrung des leiblichen Lebens, welche die Form physisch-diätetischer Behandlung trägt, und die Ausrottung sinnlicher Begierden bezweckt, ist das rechte Verhalten grade damit bezeichnet, daß die Zerstörung der Sünde eben so sehr auch Pflege des Leibes und die Pflege des Leibes eben so sehr auch Zerstörung der Sünde sein muß. Wo es nach der einen oder nach der anderen Seite hin fehlt, da ist entweder die angebliche Pflege des Leibes oder die angebliche Zerstörung der Sünde eine sittliche Verirrung.“ S. 162: „Die s. g. Pflege des Geistes auf Unkosten des Leibes ist dem Christen nicht minder ein gottwidriges Unding als die Pflege des Leibes auf Kosten des Geistes.“ S. 163 f.: „Das Ziel, welchem die rechte Bewahrung des Leibes dient, ist die Befähigung der Seele zu ihrem irdischen Berufe, in welchem sie den Zwecken des Reiches Gottes wie den Zwecken der irdischen Gemeinschaft dienen will.“

denn gar Verstümmelungen des Körpers sind unbedingt verwerflich. Ueberhaupt in demselben Grade, in welchem eine willkürliche Uebung der Selbstentsinnlichung angreifend und schmerzhaft ist, ist sie auch widersinnig und mithin auch widersittlich*). Die gangbaren Askesen der Mortifikation**) wirken aber alle mehr oder minder zerstörend auf den sinnlichen Organismus ein. Manche derselben, namentlich die Geißelung, reizen sogar die sinnlichen Lüste noch ausdrücklich, statt sie zu dämpfen***), und die meisten äußern auf die Phantasie höchst gefährliche aufregende Wirkungen, durch welche leicht die ganze sittliche Natur des Menschen aus ihren Fugen gerissen wird†). Bei weitem das unbedenklichste Mittel der Selbstentsinnlichung ist die Enthaltung. Zu ihr gehört insbesondere das Fasten††), nämlich das eigentliche†††), von dem hier überall allein die Rede sein kann. Sofern es nur nicht etwa in abergläubigem Sinne*†) oder in einem den sinnlichen Organismus zerrüttenden Maße angewendet wird**†), kann es unter Umständen für den Zweck, von dem hier die Rede ist, wirksam sein, besonders auch, wo es den Kampf mit einem widerstrebenden Temperament gilt. Unter Umständen kann seine Wirkung aber auch grade die entgegengesetzte sein von der, welche beabsichtigt wurde, wie es denn z. B. als Erleichterungsmittel der Keuschheit von sehr zweideutiger Natur ist***†). Für den Zweck der Abtödtung der

---

*) Reinhard, IV., S. 432. 613. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 142 f., Beil., S. 105.

**) Verzeichnet s. dieselben bei Reinhard, IV., S. 604—607.

***) Reinhard, IV., S. 614.

†) Ebendas., IV., S. 615.

††) Ueber den Werth des Fastens als Tugendmittel vgl. Reinhard, II., S. 554—556. IV., S. 587—603. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 143—148, Beil., S. 105—107. Daub, Syst. d. theol. Moral, II., 1, S. 115—121. Marheineke, Theol. Moral, S. 358 f.

†††) S. darüber Reinhard, IV., S. 588 ff.

*†) Ueber das abergläubige Fasten vgl. Reinhard, II., S. 553 f. 555 f. IV., S. 588.

**†) Vgl. Harleß, S. 163: „Es gibt eben so sehr ein gottwidriges Zuwenig als ein gottwidriges Zuviel, obwohl im Allgemeinen angenommen werden darf, daß der vorwiegende verkehrte Hang der menschlichen Art dem Uebermaße des Genusses sich zuneigt."

***†) Reinhard, II., S. 575 f. (Anm. r.) IV., S. 594 f. 601 f. Daub, II., 1, S. 120 f.

Gaumenlust ist es ebenfalls nicht das angemessene Mittel, sondern diese muß durch die Wahl sie wenig reizender Nahrungsmittel bezähmt werden*). Ohnehin hat es zur Voraussetzung seiner Brauchbarkeit das Vorangegangensein und Habituell geworden sein der Unmäßigkeit. Je mehr die Mäßigkeit vorherrscht, desto mehr weicht sein Bedürfniß und seine Anwendbarkeit wenigstens als Mittel der Selbstentsinnlichung zurück, und es tritt daher überhaupt mit der steigenden sittlichen Kultur immer mehr in den Hintergrund. Wo die Sinnlichkeit eine solche Herrschaft ausübt, daß die Begierde nach sinnlichem Genusse, welcher Art auch immer, der Persönlichkeit die Befriedigung so gut wie abnöthigt, wo mithin die Sinnlichkeit Beides, der Götze und der Tyrann des Ichs geworden ist (Phil. 3, 19), statt daß sie sein Werkzeug sein sollte: da liegt es freilich unmittelbar nahe, auf dem Wege der Enthaltung den Versuch zu machen, durch Abbruch, den man ihrer an sich wohlbemessenen Befriedigung thut, ihre abnorme Gewalt zu schwächen, um so leichter ihr die Herrschaft zu entwinden. Die Enthaltung tritt so in die Reihe der diätetischen Mittel, die ja allerdings für die Sittlichkeit von großer Bedeutung sind. Allein sie bewährt sich nicht bei Allen auf gleiche Weise als ein solches Mittel; und es muß deßhalb die Wahl zwischen Enthaltung oder Befriedigung der

*) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 143 f.: „Aber das Fasten gehört unter diejenigen Dinge, durch welche die körperlichen Kräfte verringert werden, wenn es doch nicht darin besteht, sich auf die nothdürftigste Nahrung einzuschränken, sondern darin, daß der Körper in den Zustand wahrer Entbehrung versetzt werde; und dann ist es keine sittliche Weise, der Verweichlichung entgegen zu wirken. Es sind hier zwei Punkte, die man nicht genug unterscheidet und nicht gehörig auf einander bezieht. Der Organismus hat ein Bedürfniß nach Nahrung. Wird dieses nicht befriedigt, so entsteht eine Verringerung der Körperkräfte, und der Mensch wird unfähig, seine Aufgabe recht zu erfüllen. Aber die Nahrungsmittel gewähren auch eine Lust am Genusse, die freilich sehr verschieden ist, aber doch nur ausnahmsweise ganz fehlen kann, so daß als Regel gelten muß, was widrig ist im Genusse, kann auch nicht zweckmäßig sein als Nahrungsmittel. Soll also der Verweichlichung entgegengewirkt werden, so kann es nie darauf ankommen, im eigentlichen Sinne des Wortes zu fasten, sondern nur darauf, daß man der reinen Lust am Genusse keinen Einfluß gestatte auf die Befriedigung des Bedürfnisses, sich also an Nahrungsmittel gewöhne, die das Minimum von Lust gewähren, und sich, was die Quantität betrifft, grade desjenigen Maßes bediene, das dem Körper am zuträglichsten ist; denn jedes Mehr wäre auch insofern verderblich, als es einen Mangel an Freiheit, und also Knechtschaft begründete."

Entscheidung des Einzelnen selbst vorbehalten bleiben, nach Maßgabe seiner individuellen Erfahrung, je nachdem ihn entweder jene oder diese zu seiner Pflichterfüllung geschickter macht*). Von entschiedener Bedeutung ist dabei besonders auch die Verschiedenheit der Temperamente. Wenn man unter die pflichtgemäßen Mittel der Entsinnlichung auch die freiwillige Armuth**) gezählt hat, so ist dieß ein reiner Irrthum, der durch eine sehr natürliche optische Täuschung veranlaßt wird. Denn allerdings liegt an und für sich etwas Edles und Großes in dem Entschlusse, sich alles Eigenbesitzes, an dem doch die natürliche Sinnlichkeit und Selbstsucht des Menschen so fest hängt, eigenmächtig zu entledigen. Allein eben diese Eigenmächtigkeit läuft der klaren Pflicht zuwider. Denn die Vermöglichkeit ist eine wesentliche Tugend (§. 615.), und also nothwendiges Objekt des tugendhaften Strebens. Die Meinung, daß die Armuth der Tugend günstiger sei als die Wohlhabenheit, ist durchaus irrig, und jener sittliche Adel und Hochsinn, der sich in dem Abwerfen des Eigenbesitzes allerdings offenbart, würde in dem wahrhaft tugendhaften Gebrauche desselben noch viel heller hervorleuchten. Eine wahrhaft gewissenhafte und hochherzige Verwendung der irdischen Güter muß doch jedenfalls noch edler und erhabener sein als das Wegwerfen und Verachten derselben***). Nur dem Sittlichfaulen kann die Armuth erwünscht sein. Eher mag, sich mit Erinnerungszeichen an den Tod zu umgeben†), ein zweckmäßiges Mittel der Selbstentsinnlichung sein, wiewohl es freilich für den sittlich nüchternen Menschen dazu, um sein gewisses und in jedem Falle nahes Ableben nie aus dem Auge zu verlieren, ausdrücklicher Anstalten nicht erst bedürfen kann. Alle diese Tugendmittel der Selbstentsinnlichung sind, wegen des prinzipiellen Zusammenhanges zwischen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Form der Sünde, zugleich Tugendmittel der Selbstdemüthigung. Sie können nämlich unmittelbar zugleich als solche benutzt werden. Aber freilich sie können auch umgekehrt von der Selbstsucht grade in ihrem Interesse gemißbraucht und zu einem Nahrungsmittel für die sittliche

---

*) Harleß, S. 165.

**) Ueber sie als Tugendmittel vgl. Reinhard, IV., S. 557—568.

***) Reinhard, IV., S. 564.

†) S. darüber Reinhard, IV., S. 720.

Ostentation und Eitelkeit verkehrt werden. (Matth. 6, 16—18.) Diese Gefahr droht noch mehr aus der Nähe bei dem Versuche der Selbstdemüthigung durch äußere Gebehrden und Kleidung, vor welchem deßhalb nur gewarnt werden kann. Dagegen ist für das angemessenste Mittel der Selbstdemüthigung die vertrauliche Eröffnung unserer Sünden an Andere*) zu halten. Solche Geständnisse sind durchschlagende Siege über unsere Eigenliebe und die mit ihr verknüpfte falsche Scham**). In manchen Fällen sind sie sogar die unumgängliche Bedingung der sittlichen Heilung. Nur wird freilich zu ihrer Pflichtmäßigkeit schlechterdings erfordert, daß sie ein Akt wirklichen vollen Vertrauens zu demjenigen seien, dem wir uns eröffnen, und zwar eines wohlbegründeten; denn sonst ist eine solche Eröffnung eine sittliche Leichtfertigkeit, die auf sehr fundamentale Fehler der individuellen Sittlichkeit schließen läßt. Das Freundschaftsverhältniß., nämlich das wirkliche, ist der eigentliche Ort für solche Selbstdemüthigungen, und grade auch nach dieser Seite hin ist dasselbe sittlich von überaus tiefgreifender Bedeutung, und einen Freund zu haben, eine unumgängliche Forderung an Jeden. In Ansehung unserer öffentlich begangenen oder ruchbar gewordenen und so ein öffentliches Aergerniß gebenden Versündigungen ist es zwar nicht etwa eine Sache der bloßen Bußzucht, sondern eine Forderung der strengen Gerechtigkeit, daß wir sie auch öffentlich wieder zurücknehmen***); allerdings aber liegt in einer solchen Deprekation zugleich ein kräftiges Mittel der Disciplin. Bei allen diesen Uebungen der Bußzucht ist übrigens eine Bedingung ihrer wirklichen Pflichtmäßigkeit, daß sie mit freudigem Antlitz (Matth. 6, 16. 17.) vollzogen werden†). Wirk-

*) Vgl. über sie Reinhard, IV., S. 709—713.

**) „Bloß vor Gott, den man nicht sieht, und der ohnehin unsere Sünden schon weiß, seine Schuld bekennen, zeugt unstreitig weit weniger für eine wahre Zerknirschung und zerknirschte vollherzige Selbstanschuldigung." Hirscher, II., S. 577.

***) Vgl. die schöne Ausführung bei Hirscher, II., S. 546 f. 562. Sehr wahr heißt es hier S. 547: „Ob es gleich Manche gibt, die öffentliche Sünde thun, so gibt es doch Wenige, die ihre Sünde auf irgend eine Weise auch öffentlich zurücknehmen."

†) Vgl. Kant, Tugendlehre, S. 329 (B. 5.): „Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann nur durch den Frohsinn, der sie begleitet,

samer jedoch als durch alle die angeführten besonderen Maßnahmen bethätigt sich die Bußzucht durch die rechte Wachsamkeit, welche der Selbstbeobachtung auf der Seite der Selbsterkenntniß korrespondirt*). Diese Wachsamkeit ist es, wodurch der der Bußzucht vorschwebende Zweck allein wirklich erreicht werden kann. Sie besteht darin, daß wir uns in unseren sittlichen Funktionen nie arglos uns selbst überlassen, sondern in gerechtem Mißtrauen gegen den in uns immer noch zurückgebliebenen sündigen Hang uns stets in der Hand behalten, uns stets sittlich führen, ohne je die Zügel fallen zu lassen, eben vermöge der beständigen genauen Beobachtung theils unseres eigenen sittlichen Zustandes, theils der äußeren Umgebungen und Verhältnisse, in welchen wir uns befinden, nach ihren Beziehungen zu unserer Sittlichkeit. Grade der Bekehrte muß fortwährend von der Ueberzeugung durchdrungen sein, daß die von ihm auf Ein für allemal entscheidende Weise überwundene Sünde, so sehr er auch in dem gegenwärtigen Augenblick von Abscheu vor ihr erfüllt ist, darum doch ihm gegenüber noch nicht jede Macht verloren hat, und jeden Augenblick wieder einen für ihn höchst gefährlichen Reiz erhalten kann. Wir glauben nur zu leicht, deßhalb, weil wir unsere Versündigungen lebhaft verurtheilen, für immer gegen sie gesichert zu sein; aber eben bei der Sicherheit, in welche diese Täuschung uns einwiegt, sehen wir uns wieder zu ihnen fortgerissen, ehe wir nur die Gefahr zu ahnen anfangen. Grade diejenigen also, in welchen die Reue vorzugsweise lebendig ist, haben einen besonderen Grund, vor falscher Sicherheit recht auf ihrer Hut zu sein. Bei denen, welche den Reiz, den die verabschiedete Sünde noch immer für sie hat, deutlich wahrnehmen, versteht sich die Nothwendigkeit einer solchen Selbstbehütung ganz von selbst**). Vor allem kommt es bei dieser Wachsamkeit darauf an, daß wir unsere besonders schwachen Seiten nie aus dem Auge verlieren

verdienstlich und exemplarisch werden." Es ist eine treffende Bemerkung von Martensen, Moralphilosophie, S. 73: „Im Katholizismus geht die asketische Strenge dem weltlichen Leichtsinn zur Seite. Einerseits wird das Fleisch getödtet, andererseits wird seine Schwachheit eine Entschuldigung für die mangelnde Tugend."

*) Nicht aber, wie Reinhard, V., S. 259 f. meint, mit der Selbstbeobachtung einerlei ist.

**) Hirscher, II., S. 567.

und die grade ihnen drohenden Versuchungen. Ueberhaupt nämlich sind es die Versuchungen, denen so viel als möglich vorzubeugen, das Absehen bei unserer Wachsamkeit sein muß. Gewöhnlich greifen uns die Versuchungen plötzlich an, ohne daß wir an eine Gefahr denken. Sie reißen uns hin, ehe wir uns nur besonnen haben. Oft auch sehen wir zwar die Versuchung schon aus der Ferne vorher, aber wir fürchten sie nicht, theils weil wir noch zu unerfahren sind, um ihre Gewalt richtig zu beurtheilen, theils weil wir uns, in Selbsttäuschung befangen, über die Stärke unserer Willenskraft täuschen, theils endlich wohl gar weil wir sie heimlich lieben. So erliegen wir unversehens der Versuchung, ohne daß wir dieß nur für möglich gehalten haben*). Dieß ist der Zustand des unbewahrten Herzens, bei welchem wir die sündigen Akte ungehindert sich in uns vorbereiten lassen, weil diese Vorbereitungen unserer Aufmerksamkeit entgehen, bis Alles schon zu ihrem Vollzuge reif ist**). Es kommt daher darauf an, die Versuchung von ferne wahrzunehmen, ehe sie uns schon reizt, dadurch, daß wir uns innerlich wach erhalten und, uns selbst mißtrauend, womöglich, uns vor ihr durch die Flucht retten. Wer der Versuchung da, wo es in seiner Wahl steht, nicht ausweicht, der hat sie lieb, und ist ihr also auch bereits preisgegeben***). Diese Wachsam-

---

*) Hirscher, II., S. 207 f.

**) Reinhard, I., S. 793.

***) Hirscher, II., S. 209—211: „Wer die Versuchung, so es in seiner Wahl steht, nicht umgeht, Solcher hat dieselbe lieb, und ist der Sünde (der Lust an dem Reize derselben, der Lust an ihrer Nähe und ihren Lockungen) bereits verfallen. Er ist der Sünde in seinem Herzen verfallen, ob er sie auch nicht wirklich und thätlich begehe oder zu begehen Willens sei. — Aber (und dieses ist das Weitere für die Flucht der Gefahr sprechende Moment), aber er wird sie auch thätlich begehen. Wer sich in die Gefahr begibt, geht in ihr zu Grund. Kann er anders? Schon die Gefahr als solche ist gefährlich; schon der sündige Reiz als solcher läßt es ungewiß, ob er nicht den Menschen, vielleicht gegen seinen Willen, fortreißen werde. Aber wo der Mensch sich ihm nun gar von freien Stücken naht, da trifft die Versuchung nicht etwa einen Reinen, einen Gewaffneten, einen Widerstandskräftigen, sondern Einen, der (eben weil er dem Reize entgegenkömmt) ein geheimes Wohlgefallen an ihm schon mitbringt, und die Sünde, der er sich widersetzen soll, bereits in seinem Herzen lieb hat. Wird er ihr widerstehen? — Nimmermehr Und glücklich, wer sich nur durch Erfahrung in diesem Stücke klug machen ließe und, einmal zu Fall gebracht, wenigstens fortan die Gefahr miede! Aber

keit erfordert immer zugleich ein gewisses Maß von Enthaltung von an sich sittlich untadeligen nicht nur, sondern sogar löblichen Genüssen. Es kann aber nur individuell entschieden werden, ob im einzelnen Falle Enthaltung oder Befriedigung das Pflichtmäßige ist*). Wer von der Befriedigung mit Grund besorgen muß, daß sie für ihn zur eigentlichen Versuchung werden werde, der ist natürlich auf die Enthaltung gewiesen. Dagegen kann es nicht schon zu dieser berechtigen, daß mit der Befriedigung voraussichtlich irgend ein Reiz zur Sünde für das Individuum verbunden ist; denn es ist ja auch daran gelegen, daß dieses durch Uebung nach und nach lerne, solche Befriedigungen ohne irgend welche sündige Verunreinigung zu vollziehen**). Zur Bußzucht überhaupt gehört insbesondere auch der

---

das ist eben die Macht der geheimen Selbstüberantwortung an die Sünde, wider die man immer noch zu streiten und streiten zu wollen sich überredet, daß man, ob auch zehnmal zu Fall gekommen, das eilfte, ja das hundertste Mal sich treuherzig vorspiegelt, man wolle und werde, ob man in diesem Augenblicke gleich der Versuchung wieder entgegen gehe, dennoch gewiß nicht sündigen. So nimmt sich z. B. der Mann, der oft schon Zeit und Geld in verderblichem Spiele verlor, fest vor, nicht mehr zu spielen. Dennoch geht er in das Spielhaus. Er will (wie er bei sich selbst denkt) nur zusehen. Aber warum dieses? Siehe: die Lust an dem Spiele fesselt noch immer seine Seele. Mit dieser dann hingehend, wird er wohl der Aufforderung zur Theilnahme widerstehen? — Es gibt Fälle, wo die Gefahr, in die man sich verwegen gestürzt hat, überwunden wird. Oft ist es da wirklich der bessere Wille, der sich behauptet; oft und noch öfter aber ist es die Sünde und der Teufel, welche zum Siege helfen. In jedem Falle ist der Sieg bitterer Verlust. Denn jetzt denkt sich der Mensch der Versuchung gewachsen zu sein, und er bleibt von nun an nur um so beruhigter in derselben. Welches der Erfolg sei, kann nicht erst gefragt werden. Ja, grade um den Menschen sicher zu machen, um das Gewissen zu beschwichtigen, um keinen Bruch mit der Versuchung herbeizuführen, und den in derselben liegenden Lustreiz zu unterhalten, lassen der Teufel und die Sünde den Menschen oft der sündhaften That widerstehen. Dadurch wird der bereits Gefangene noch tiefer umstrickt, und (die böse That unterlassend) innerlich desto gründlicher verdorben. Ach, die sündige Handlung begehen, ist oft ein wahres Glück, indem es die Binden der Selbstverblendung löst."

*) Harleß, S. 162 f.

**) Wir können uns nicht enthalten, hier die überaus treffende Bemerkung von Harleß, S. 165, anzufügen: „Uebrigens begleitet den Christen in Bezug auf leiblichen Genuß und leibliche Enthaltung noch das besondere Bewußtsein, hier in einen besonderen Konflikt mit der weltlichen Gesinnung zu treten, von ihr nie verstanden zu werden, und unter diesem Mißverständniß zu lei-

Kampf gegen die eigenthümlichen sittlich verderblichen Einflüsse und Gefahren der verschiedenen Lebensalter. Denn jedes Lebensalter hat seine ihm charakteristisch besonderen Unarten und Versuchungen, denen der Tugendhafte schlechterdings nicht freien Lauf lassen darf, und denen er jedesmal einen ganz besonders ernsten Widerstand entgegensetzen muß*). Von dieser Seite her leuchtet es vorzugsweise, unmittelbar ein, wie die Bußzucht, so lange dieses sinnliche Leben währt, niemals ganz aufhören kann.

Anm. 1. Im N. T. können körperliche Selbstpeinigungen keinen Schutz finden. Die Aeußerungen des Erlösers Matth. 18, 8. 9. C. 19, 12 können allgemein zugestandenermaßen nicht buchstäblich verstanden werden, weil sie in diesem Falle Selbstverstümmelung und Selbstmord gebieten würden, sondern sie fordern nur die unbedingte Unterdrückung jeder sinnlichen Lust in uns, sofern sie sich als solche geltend machen will. Bei dem Apostel Paulus ist die einzige einigermaßen scheinbare Stelle 1 Cor. 9, 27. (Denn von Röm. 6, 6; Gal. 5, 24; Col. 3, 5 kann in dieser Beziehung gar nicht erst die Rede sein.) Allein man darf nur 1 Tim. 4, 8 und Col. 2, 20—23 vergleichen, um diesen Schein völlig verschwinden zu sehen. In der letzteren Stelle verwirft Paulus auf das Ausdrücklichste jede *ἀφειδία σώματος*, und sieht in ihr lediglich einen selbsterwählten, nirgends göttlich verordneten, auf rein menschlichen und dazu unvernünftigen Einfällen beruhenden Afterdienst.

Anm. 2. Die Aeußerungen des Erlösers über das Fasten siehe Matth. 6, 17. 18; C. 9, 14. 15 und besonders Marc. 9, 29. Vgl. über dieselben Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 144—147. 148 und Beil., S. 106.

§. 874. Die Aufgabe der Selbstaufklärung ist die Konception der neuen sittlich normalen Form, in welche das sittliche Sein des Individuums hineingebildet werden soll, durch das Selbstbewußtsein (§. 780.). Es kommt bei ihr theils auf die Kräftigung, theils

---

den. Denn die weltliche Gesinnung, welche nur den Genuß liebt, aber den Genuß auch nur als etwas Profanes kennt, pflegt entweder nur in der Enthaltung eine Art von Heiligkeit zu sehen und die Wahrheit eines heiligen Genusses zu verlachen, oder sie findet in der Enthaltung etwas Lächerliches, weil ihr nur der leibliche Genuß Werth hat, und sie den heiligen Genuß in der Enthaltung nicht kennt. Matth. 11, 17. 18."

*) Reinhard, IV., S. 434.

auf die Erweiterung und Bereicherung des Selbstbewußtseins an. Diese beiden sind zwar allerdings unzertrennlich von einander und können nur durch dieselben Mittel erzielt werden; allein bei dem Gebrauche dieser Mittel kann doch das Absehen überwiegend, wo nicht ausschließlich, nur auf die eine von ihnen gerichtet sein, und es ist deßhalb nöthig, ausdrücklich zu fordern, daß immer soviel als möglich Beide zugleich angestrebt werden, nie die eine auf Unkosten der anderen. Unter den für die Förderung dieser Aufklärung geeigneten Tugendmitteln nimmt als das am allerallgemeinsten zu Gebote stehende die erste Stelle ein der Umgang mit Anderen. In sehr weiten Kreisen steht demnächst für denselben Zweck auch die Lektüre offen. Nur darf sie keine zeittödtende, keine faulenzende, keine unverdauliche und keine regellose sein, in welchem Falle sie grade im Gegentheile ein wirksames Mittel zur Verdumpfung des Bewußtseins ist*). Sie darf nicht in verderbliche Lesesucht ausarten, überhaupt nicht als bloße Genußsache behandelt werden, sondern sie muß immer mit Selbstthätigkeit und eigentlicher Anstrengung verbunden sein, und ihre Auswahl muß durch die besonnenste Rücksicht auf ihre Zweckmäßigkeit für das jedesmalige Bedürfniß des jedesmaligen Individuums beherrscht werden. Demnächst bietet sich in der Reihe dieser Tugendmittel das Reisen dar**), das bei zweckmäßiger Einrichtung in der That ein sehr geeignetes Mittel der Aufklärung ist. Denn es erweitert in hohem Maße unseren Gesichtskreis, indem es uns reichere Anschauungen der Außenwelt, Beides der äußeren materiellen Natur und des Menschenlebens, entgegenbringt. Von dieser Seite her ist seine erziehende Wirkung auf unser Selbstbewußtsein eine überaus mächtige, indem für dasselbe nichts bildender sein kann als der möglich umfassendste Eindruck von der Außenwelt. In demselben Maße erfrischt und erkräftigt dann das Reisen auch unser Selbstbewußtsein, und namentlich streift es ganz unvermerkt vielfache Vorur-

*) Reinhard, V., S. 52, bemerkt richtig in Ansehung der Lektüre: „Zerstreuung, regelloses Herumschweifen und Ueberfüllung mit mannichfaltigen an Güte sehr verschiedenen, zum Theile wohl gar unverdaulichen Nahrungsmitteln ist der geistigen und sittlichen Gesundheit ebenso nachtheilig als der körperlichen.“ Vgl. bes. Fichte, Grundzüge d. gegenw. Zeitalters, S. 89 f. (W. 7). Ueber die richtige Weise des Lesens s. ebendas. S. 91—96.

**) Ueber das Reisen als Tugendmittel vgl. Reinhard, VI., S. 616—622.

theile von uns ab. Aber freilich sind alle diese Vortheile durch seine zweckgemäße Einrichtung bedingt. Denn ohne diese sinkt es zu einem bloßen Genußmittel herab, und zerstreut, verwirrt, stumpft ab und erschlafft statt zu bilden und das äußere und innere Leben zu erfrischen. Wie das Reisen jetzt im Durchschnitte betrieben wird*), als Sache der Mode und einer lächerlichen Eitelkeit, ist es nicht einmal ein Genuß, geschweige denn eine Bildungsschule, und vermehrt es nur die eben so gehalt- als maßlose Unruhe der äußeren Existenz, unter welcher heutiges Tages alle diejenigen seufzen, die leben wollen, um zu wirken, nicht um zu genießen und zu spielen. In jedem Falle trägt das frühe Reisen wenig Frucht ein**). Es wird schon eine gediegene Bildung dazu erfordert, um mit rechtem Erfolge zu reisen, ein tüchtiges geistiges Kapital, mit dem man in der Fremde Handel treiben kann***). Vollends aber wenn alle Welt reist, können die Reisenden überall nur verschlossene Thüren finden und die Bereistwerdenden nur, im Interesse der Selbsterhaltung, in der erklärten Defensive gegen ihre fortwährenden Ueberfälle. Auch eine öftere, nur freilich nicht zu häufige, Veränderung unseres Lebens- und Wirkungskreises kommt unter den hierher gehörigen Tugendmitteln wesentlich in Betracht. Es ist uns sehr heilsam, wenn wir von Zeit zu Zeit einmal von den Hefen abgefüllt werden, die sich uns infolge unseres relativen sittlichen Uebelverhaltens in jeder Lebenslage mit der Zeit auf dem Boden absetzen (Jerem. 48, 11. Zephanj. 7, 12.). Außerdem aber ist in eben dieser Beziehung Jedem alles Ernstes anzurathen, fleißig mit der äußeren Natur, zumal in dem regelmäßigen und doch so rastlosen Wechsel ihres eigenen Lebensprozesses, zusammenzuleben†). Verschließe sich also Keiner selbst in seinem Zimmer, es sei nun das Arbeitszimmer oder das Gesellschaftszimmer; sondern Jeder erfrische sich die Sinne so oft als möglich

*) Es ist gar nicht zu sagen, wie widersinnig heut zu Tage gereist wird, ganz besonders von der Jugend in ihrer Lust, die Welt zu sehen, ohne irgend eine klare Vorstellung davon, was dieß heißt.

**) S. auch Reinhard, IV., S. 620.

***) Vgl. Lor. Sterne's Predigten, a. d. Engl. übersetzt, B. II. Pr. 5, S. 77 ff. (Zürich, 1767).

†) Reinhard, IV., S. 484—500.

wieder an der freien Natur. Das Leben in ihr und mit ihr macht unbefangen, freudig und rüstig.

§. 875. Die Aufgabe der Selbstübung ist die Hineinbildung, d. h. Hineingewöhnung des sittlichen Seins des Individuums in die neue sittlich normale Form durch die Selbstthätigkeit (§. 780.). Im Allgemeinen ist es bei dieser Selbstübung sehr wichtig, daß wir lernen, auch die kleinen Vortheile wahrzunehmen und zu ergreifen*). Hierdurch erlangen wir ganz unvermerkt eine tugendhafte Fertigkeit, die um so gediegener ist, weil sie sich auf durchaus stetige und mithin auch gründliche Weise gebildet hat**). Worauf es bei dieser Selbstübung ankommt, das ist auf der einen Seite die völlige Zurichtung der sinnlichen Natur für den Dienst der tugendhaften Persönlichkeit, und zwar theils ihre Abhärtung für diesen Dienst, theils ihre Einübung für denselben, so daß sie der Persönlichkeit allezeit pünktlich Gehorsam leistet, also die Erlangung der vollständigen Herrschaft über alle unsere Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte, insbesondere auch die Einübung zu tüchtiger Aufmerksamkeit (namentlich zu der Kunst, uns zu sammeln, und zwar auch mitten im Geräusche des Lebens, 2 Tim. 2, 26.)***) und Anstrengung (§. 191.), — auf der anderen Seite die vollständige Erlernung der Liebe, näher theils die Ueberwindung der selbstsüchtigen Richtung, das Sich selbst vergessen lernen, und im Zusammenhange damit die Entwöhnung von aller Kleinlichkeit, — theils die Erweiterung der individuellen Persönlichkeit mit allen ihren Organen zur vollen Fähigkeit für die extensiv und intensiv möglich größte Liebe. Es muß in uns zur Gewohnheit, uns selbst zu verläugnen und unserer selbst völlig mächtig zu sein, kommen†). Dieser Zweck kann nur durch Uebungen der Selbstüberwindung, Beides nach der sinnlichen und nach der selbstsüchtigen Seite hin, erreicht werden. Sie können sein theils Uebungen in der Enthaltung und der Entbehrung, theils Uebungen in der Anstrengung. Doch fällt dieses Beides nothwendig immer in irgend einem Maße zusammen, — und je vollständiger dieß geschieht, desto besser ist es —, denn die

*) »Vgl. Rosenkranz, Syst. d. Wiss., S. 464 f.«

**) Reinhard, IV., 442 f.

***) Vgl. Reinhard, V., S. 119 f.

†) Vgl. Hirscher, II., S. 237.

Enthaltung vollzieht sich ja eben mittelst der Ueberwindung des Triebes, welche Anstrengung erfordert*), und die Anstrengung ist nicht möglich ohne die Enthaltung von der Befriedigung des (Genuß suchenden) Triebes. Es liegt schon im Begriffe dieser Uebungen, daß sie nie allein auf die Ueberwindung der Sinnlichkeit gehen dürfen, sondern immer zugleich mit auf die der Selbstsucht gerichtet sein müssen, so wie auch wieder umgekehrt bei allen Uebungen zur Ueberwindung der Selbstsucht das Absehen zugleich bestimmt auch auf die Ueberwindung der Sinnlichkeit gehen muß. Je vollständiger diese beiden Zweckbeziehungen in einander sind, je vollständiger alle Uebungen der sinnlichen Enthaltung und Anstrengung zugleich Uebungen der Liebe und in der Liebe sind, und umgekehrt, desto vollkommener sind sie. Solche Uebungen als willkürliche, d. h. als selbstauferlegte**), sofern sie nur den sinnlichen Organismus nicht zer-

---

*) Vgl. Reinhard, IV., S. 465. „Auch fällt von selbst in die Augen, daß der Gebrauch dieser Tugendmittel, wenn er gleich in der Unterlassung einer gewissen Thätigkeit besteht, und mithin gar keine Kraft zu fordern scheint, doch häufig mit einer weit größeren Anstrengung verknüpft ist, als der Gebrauch solcher, bei welchen etwas gethan werden muß. Da nämlich bei den Mitteln der Enthaltung eine rege, nach Befriedigung strebende, oft sehr starke und heftige Begierde unterdrückt werden muß, so kostet dieß oft weit mehr Entschlossenheit und Mühe als die lebhafteste Wirksamkeit."

**) Vgl. Reinhard, IV., S. 432 f. Es heißt hier S. 433: „Jede Uebung, durch welche man den Anforderungen des Körpers und insonderheit dem Temperamente desselben widerstehen lernt, ohne ihn selbst zu verletzen, ist von großer Nützlichkeit. Sie beschränkt nämlich nicht bloß alle unnöthigen Bedürfnisse des Körpers, und versagt ihm jeden unordentlichen und ausschweifenden Genuß; sie stärkt auch die Kraft des freien Willens und macht ihn immer fähiger, sich in dem, was er soll, durch den Körper nicht stören zu lassen. Von dieser Seite betrachtet kann das Fasten, wenn sonst kein Umstand dagegen ist, und jede vorsätzliche Abhärtung des Körpers für sehr nützlich erklärt werden." Und S. 465: „Je mehr sich Jemand geübt hat, sich Alles, auch das Angenehmste, zu versagen, sobald es nöthig ist, desto weniger Schwierigkeiten wird er bei Erfüllung seiner Pflichten finden." Ebenderselbe schreibt V., S. 254 f.: „Um die Gewalt über sich selbst, an der soviel gelegen ist, nicht bloß zu erlangen, sondern sie auch zu erweitern und zu befestigen, ist es rathsam und nöthig, sich freiwillig und ohne zwingende Veranlassungen von außen in der Selbstverläugnung zu üben, d. h. so zu handeln, daß man den Anforderungen der Sinnlichkeit, deren Befriedigung unter den gegebenen Umständen erlaubt sein würde, geflissentlich widersteht, und sich dadurch den Beweis gibt, man sei stark genug, nach Gefallen über sie zu entscheiden. Es

rütten, müssen allerdings als wirksame Tugendmittel anerkannt werden.*) Sie sind namentlich wichtig, um uns auf dem Grunde unserer eigenen Erfahrung die Gewißheit unserer wesentlichen Ueberlegenheit über jeden Lust- und Unlustreiz zu geben**), welche uns zum pflichtmäßigen Handeln durchaus unentbehrlich ist. Ueberdieß fordert der hohe Ernst, welcher ihnen, in vielen Fällen wenigstens, zum Grunde liegt, unsere gerechte Anerkennung und zum Theil Bewunderung, zumal gegenüber von der herrschenden Weichlichkeit, Lauheit und Halbheit der Zeit, sowie das Zeugniß, das sie wider den gemeinen irdischen Sinn ablegen.***) Aber sie haben freilich auch wieder viel Bedenkliches. Sehr leicht werden sie uns selbst unvermerkt ein Nahrungsmittel sehr übler Untugenden, die sich aus unserer asketischen Strenge gegen uns selbst einen Heiligenschein zurecht machen, hinter dem sie sich vor uns verbergen. Sehr leicht setzen sie in uns eine gewisse lieblose Härte†) und Säure ab, oder es mischen sich in sie, sei es nun Eitelkeit und Stolz oder Eigennutz und Geiz mit ein.††) Ihre Anwendung fordert deßhalb die äußerste Vorsicht

---

kann dieß auf dreierlei Art geschehen: man kann erlaubte Genüsse bloß aufschieben; man kann ihnen ganz entsagen; man kann von dem, was die Sinnlichkeit wünscht, das grade Gegentheil thun." Was dann S. 255—258 weiter ausgeführt wird.

*) Es sind dieß diejenigen Uebungen, welche Hirscher, II., S. 236., die „formalen Uebungen der Willenskraft" nennt. Er definirt sie durch die Bemerkung (ibid.): „Man kann sinnliche Lust oder Unlust niederhalten, nicht weil etwas sittlich Unstatthaftes in ihnen ist, sondern bloß um sie niederzuhalten." Ueber den Werth dieser Uebungen als Tugendmittel vgl. ebendas., II., S. 236—240. 377.

**) Hirscher, II., S. 236 f.

***) Hirscher, II., S. 316—318.

†) Vgl. Hirscher, II., S. 238: Wer gegen sein eigen Fleisch Härte üben zu sollen glaubt, und die Schmerzempfindungen desselben abzuweisen gewohnt ist, wird er nicht überhaupt eine gewisse Fühllosigkeit und Härte in seine Seele empfangen? wird er nicht das natürliche zarte Mitgefühl mit den Leiden Anderer allmälig verlieren? wird er nicht aller Lebensfreude um sich her gram werden? Die Geschichte bestätigt es."

††) Vgl. Reinhard, V., S. 258 f.: „Der Geiz nimmt gar zu gern die Gestalt einer gewissen moralischen Strenge an, und führt nichts lieber im Munde als Ermahnungen zur Selbstverläugnung. — — Ob sich Eitelkeit und Stolz in solche Uebungen einmischen, läßt sich weit leichter beurtheilen. Will man

und Wachsamkeit. Und so darf denn auch ihr Werth nicht überschätzt werden. Es mag allerdings dem Einzelnen auf dem sittlichen Standpunkt, den er grade einnimmt, mitunter Noth thun, eine Uebung der Selbstverläugnung lediglich zu dem Ende auf sich zu nehmen, um seiner Neigung, es sei nun die sinnliche oder die selbstsüchtige, etwas zum Possen zu thun und ihr zu trotzen, — es mag ihm unter Umständen heilsam sein, sich wie ein Kind zu behandeln, besonders zu seiner Beschämung und Demüthigung; aber etwas anderes und mehreres sind solche Uebungen nun auch wirklich nicht, und je mündiger wir sittlich werden, desto vollständiger müssen sie wegfallen. Eben damit, daß sie willkürliche und selbst aufgelegte sind, geht ihnen schon die bleibende Berechtigung ab. Je weiter unsere sittliche Aufklärung vorschreitet, desto einleuchtender wird es uns auch, wie wir in unseren Lebensverhältnissen so viele Veranlassungen zur ausdrücklich als pflichtmäßig uns gebotenen Selbstüberwindung finden, als wir nur immer zur Selbstübung bedürfen, und also keine Ursache haben, uns selbst solche willkürliche Askesen aufzulegen.*) In vielen Fällen greifen wir auch grade deßhalb nach diesen, um uns der Ausübung der Selbstverläugnung, die uns als ausdrückliche Pflichtforderung unmittelbar entgegentritt, zu entziehen, und vertauschen

---

nämlich von Andern dabei bemerkt sein; nimmt man sie geflissentlich auf eine Art vor, wo sie nicht verborgen bleiben können; spricht man wohl gar selbst davon, und rühmt sich derselben: so ist es am Tage, daß man Aufsehen damit machen will. Dann hören sie aber auch auf Stärkungsmittel der moralischen Freiheit zu sein, und verwandeln sich in Opfer, welche man seinem Ehrgeize bringt. Dieser unglücklichen Ausartung kann man nur dadurch vorbeugen, daß man dergleichen Uebungen ganz im Stillen vornimmt, und Alles dabei für sich allein behält. Matth. 6, 16—18."

*) Vgl. Hirscher, II., S. 239 f.: „Es wurde bereits oben bemerkt, daß es allstündlich Gelegenheit gebe, Forderungen der Sinnlichkeit und Selbstigkeit, die zwar nur Kleinigkeiten betreffen, aber eben dem reiner sehenden Gewissen doch als unstatthaft erscheinen, zurückzuweisen, und dadurch die sittliche Kraft zu üben: ja daß diese allstündlichen kleinen Anlässe von besonderer Wichtigkeit seien, und die bei Weitem wohlthätigste Uebung des Willens an die Hand geben. Hier nun, nachdem wir von den rein in unsere Freiheit gestellten Uebungen gesprochen haben, muß beigefügt werden, daß sobald man etwas tiefer gehen wollte, die Zahl solcher lediglich unserem Belieben anheimgegebenen Uebungsfälle sich gar sehr vermindern würde."

klüglich die schwerere und dabei unscheinbare Uebung mit der leichteren und nichts destoweniger stärker ins Auge fallenden. Jedenfalls muß die Entscheidung darüber, ob und wie freiwillige Askesen der Selbstüberwindung zu übernehmen seien, durchaus der eigenen individuellen Beurtheilung eines Jeden, der als sittlich mündig zu betrachten ist, anheimgegeben bleiben. Dieß Alles gilt, wie von allen Tugendmitteln der Enthaltung überhaupt, so insbesondere auch von dem Fasten. Als Tugendmittel der Selbstübung muß es im Verlauf der Heiligung immermehr zurücktreten hinter die beständige Mäßigkeit.*) Dagegen kann es in dem Leben des Christen nicht an Situationen fehlen, in denen eine eigentliche sinnliche Enthaltung, also namentlich auch durch Fasten, seiner Gemüthsstellung auf eigenthümliche Weise entspricht, und der durchaus natürliche Ausdruck derselben ist. In ihnen wird er nicht anstehen, sich der Enthaltung zu unterziehen, die aber dann gar nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Askese fällt. Vergl. Matth. 9, 14. 15. 1 Cor. 7, 5.**) Unter die Mittel der Selbstübung gehört auch die Gymnastik, und zwar in ihrem weitesten Umfange, nicht nur die somatische, sondern auch die psychische. Die

---

*) Vgl. Daub, Moral. II., 1, S. 117.: „Auf der Stufe sittlicher Willenskraft hört das Fasten auf, ein nothwendiges Uebungsmittel zur Tugend zu sein, und wird es nach und nach abgeschafft, oder schafft es sich selbst ab. Wird es hingegen auch noch auf jener Stufe, beibehalten, so kann das nur von denen geschehen, welche das Tugendmittel mit der Tugend selbst dergestalt verwechseln, als gäbe der Mensch sich durch diese Handlung einen höheren Werth." Desgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 148.: „Die Hauptsache ist, daß nicht das Fasten der reine Ausdruck der christlichen Gesinnung in dieser Hinsicht ist, sondern allein die Mäßigkeit."

**) Vgl. Harleß, Chr. Eth., S. 164: „Aber auch abgesehen vom Laster der Entweihung des Leibes weiß der Christ aus der Beobachtung seiner Zustände, daß Enthaltung von leiblichem Genuß die Seele freier macht für den Dienst in ihrer höchsten Angelegenheit, und wenn in der Seele das Bedürfniß besonderen Gebetsdranges, verstärkter und erhöhter Erwägung und Anbetung der Gnadenwege Gottes erwacht, so ist die Enthaltung von leiblichem Genuß nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern als das dem geistigen Zustande entsprechende leibliche Verhalten nur natürlich. Darauf bezieht sich die Ermahnung und das Verhalten der Apostel, bei welchen uns unter Umständen, da sie in besonderer Weise an die höchsten Lebensbeziehungen gemahnt waren, Gebet und leibliche Enthaltung zugleich begegnet." Mit Berufung auf A.-G. 13, 3, C. 14, 23, vgl. mit 1 Petr. 4, 7, und auf 1 Cor. 7, 5.

erstere angehend, gibt es gewisse Körperfertigkeiten, die unbedingt Jeder sich erwerben muß, wenn er auch nur in den gewöhnlichsten Lebensverhältnissen brauchbar sein soll. Namentlich muß Jeder sich so viel körperliche Gewandtheit verschaffen, um in den alltäglichen Verlegenheiten und Gefahren sich selbst und Anderen helfen und Rettung bringen zu können.*) Als eigentliche Askese gehört die Gymnastik allerdings wesentlich in die Erziehung, und hat ihren Ort nur in dieser; für den Mündigen müssen die ausdrücklichen Pflichtforderungen, die aus seinem besonderen sittlichen Lebenskreise an ihn kommen, und sie allein, die Veranlassung zu der ihm nöthigen Gymnastik darbieten, so daß er dieselbe allein durch die Erfüllung der ihm ohnehin obliegenden objektiven Pflichten ausübt. Allein sofern doch die Erziehung in dem ihr eigentlich zugehörigen Stadium immer mehr oder minder unvollendet bleibt, muß auch in dem späteren Leben immer noch irgend etwas von solcher asketischen Gymnastik mit vorkommen, und zwar in demselben Maße, in welchem die Erziehung ihr Werk nach dieser Seite hin nicht vollständig vollbracht hat.**) Ueberdieß macht auch noch die von jedem besonderen Berufe unzertrennliche relative Einseitigkeit der sittlichen Verhältnisse des Individuums auch für den Mündigen irgend ein Maß von asketischer Gymnastik zum Bedürfniß. Insbesondere sind alle sittlichen Rückschritte für das Individuum deutliche Indikationen davon, daß es zur Anwendung derselben zu schreiten habe.***) Eine vorzugsweise wichtige Bedingung des Gelingens seines sittlichen Lebenswerkes ist es für den Einzelnen, daß er die Zeit möglichst unbedingt und vollständig in seine Gewalt bekomme. Dieß stellt sich deßhalb als eine besonders dringende Aufgabe bei unserer Selbstübung. Wir müssen lernen, die Zeit recht zu gebrauchen, und uns darauf einüben. Wir müssen lernen, die Zeit auszukaufen, auch in ihren kleinsten Theilchen, von aller Zeitvergeudung und Zeitzersplitterung uns entwöhnen. Denn auch im Gebrauch der Zeit gibt es einen nur zu häufigen Luxus, der unserer Aufmerksamkeit sehr werth ist. Langeweile zu haben und den Müßiggang, es sei nun der

*) Reinhard, II., S. 592—595.

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 230.

***) Ebendas., Beil., S. 108.

geschäftige oder der fromme oder der der feinen Welt*), müssen wir schlechterdings verlernen, und uns darauf einschulen, jede Zeit für jeden Zweck verwenden zu können, damit wir in der Verfolgung unserer einzelnen sittlichen Aufgaben, was die jedesmalige Wahl unter ihnen angeht, von der Zeit möglichst unabhängig seien. Wir müssen namentlich lernen, rasch und ohne Aufschub zu handeln**), und überhaupt mit unserer vollen Kraft, wiewohl freilich unter festem und scharfem Hinblick auf die Zukunft, der jedesmaligen Gegenwart zu leben (Philipp. 3, 12—14.)***). Hierbei ist es von großer Wichtigkeit, daß wir uns an ein Handeln zu festbestimmter Zeit und an Pünktlichkeit im Handeln gewöhnen, insbesondere auch uns eine möglichst feste, wenngleich immerhin von vorneherein ein wenig pedantische, sittliche Tagesordnung stellen†), und uns so genau als immer möglich an sie binden, wie es denn überhaupt hierfür mancherlei erleichternde kleine Kunstgriffe gibt, die wir nicht gering achten dür-

---

*) Vgl. hierüber Reinhard, I., S. 526—529.

**) Hirscher, II., S. 221: „Bringe das Gute, so du bei dir beschlossen, soviel möglich allezeit auf der Stelle, nachdem es beschlossen worden, zum Vollzuge. Damit ist die so nahe Gefahr, daß die besten Vorhaben am Ende zu nichts werden, beseitigt. Zugleich aber hängt an der Handhabung dieses Grundsatzes überhaupt der Thatenreichthum des Lebens. Wie vieles geschieht da, wo Alles, was geschehen soll, sogleich geschieht! Wie Weniges, wo es mit der Ausführung immer noch Zeit hat! Dann und weiter geht Alles, was je im Augenblicke, da es beschlossen worden, zur Ausführung gebracht wird, leichter als was man eine Zeit lang zurückgelegt hat. Man ist eben entschieden. Benützt man diesen Zustand der Entschiedenheit, so erspart man sich viel Schwanken und Unlust. Hierzu kömmt, daß die schnelle Vollstreckung für den Ernst und die Aufrichtigkeit des Willens zeugt. Wer weichlich ist und Phantasieen liebt, macht auch Vorsätze und Entwürfe, aber es sind unmännliche, unkräftige Spielereien. Endlich hat es für die sittliche Thätigkeit einen unendlichen Werth, von dem Unterschiede zwischen Wollen und Thun nichts zu wissen, und die Gewohnheit zu haben, allezeit thatkräftig zu wollen." Ebendas. S. 525: „Der hinausschiebende Vorsatz ist seiner Natur nach ein unredlicher." Vgl. S. 220 f.

***) Hirscher, II., S. 232 f.: „Lebe mit aller Kraft deines Geistes (wiewohl im Blicke auf die Zukunft) der Gegenwart. Die Gegenwart ist Dein. Laß das Vergangene, erwarte das Kommende, aber nütze das Gegenwärtige!"

†) Vgl. Nitzsch, Syst., S. 319.

fen.*) In allen diesen Beziehungen bleibt auch dem Erwachsenen noch sehr viel nachzuholen übrig, und es wird Keinen gereuen, sich in diesen Stücken durch zweckmäßige Uebungen immer wieder von Neuem wie ein Kind in die Schule zu nehmen.

II. Die religiösen Tugendmittel.

876. Zu diesen an sich sittlichen Tugendmitteln kommen nun noch die eigenthümlich religiösen hinzu. Dem Begriff der Frömmigkeit gemäß gibt es deren im Allgemeinen vier wesentliche: die Andacht, der Gebrauch des Wortes Gottes, das Gebet und der Gebrauch des Sakramentes. Diese vier religiösen Tugendmittel, von denen die beiden ersteren auf der Seite des Selbstbewußtseins liegen und die beiden letzteren auf der der Selbstthätigkeit, sind weder ausschließlich kathartischer noch ausschließlich gymnastischer Natur, sondern diese beiden Charaktere, der kathartische und der gymnastische, durchdringen sich in jedem derselben; allerdings aber können sie alle mit überwiegender Tendenz entweder auf die religiöse Reinigung oder auf die religiöse Ausbildung angewendet werden. Außer diesen besonderen religiösen Tugendmitteln kommt dann noch ganz vorzugsweise hier in Betracht das Verhältniß des Individuums zu der religiösen Gemeinschaft, und zwar zu ihr als solcher, d. h. zur Kirche. Daran, daß es sich durch die Kirche erziehen läßt, hat es ein vorzugsweise wirksames religiöses Tugendmittel. Die Kirche aber erzieht es im Allgemeinen theils durch die Kirchenzucht**), theils durch die Theilnahme an dem Gottesdienst,

*) Hirscher, II., S. 222 f.: „Stelle dir eine genau bestimmte Aufgabe des Lebens; lege dir für jeden Zeitraum etwas Gewisses unnachsichtlich auf, und vollbringe es genau innerhalb der gesetzten Frist; fordere Treue und Ausdauer für eine bestimmte Aufgabe nur je auf eine kürzere Zeit, und erleichtere dir dadurch deinen Muth und deine Ausdauer; fasse deine heiligen Vorsätze immer wieder aufs Neue, immer wieder mit der alten Kräftigkeit, immer wieder mit der alten Bestimmtheit. Nur so mag es vorwärts gehen. Ohne bestimmte Lebensaufgabe keine Fixirung der Kraft; ohne bestimmte Aufgabe für eine bestimmte Zeit kein Zusammenhalten der Zeit und kein Geizen mit derselben, ohne kleinere Ziel- und Ruhepunkte keine Muthigkeit; ohne stetige Erneuerung seines Thateifers keine Ausdauer und Frische." Ebendas., S. 328.: „Was nicht zu fest bestimmter Zeit geschieht, geschieht gewöhnlich gar nicht."

**) Hier nicht in dem eigentlich technischen Sinne des Wortes.

die sie ihm gewährt. Die Kirchenzucht ihrerseits nimmt wiederum eine doppelte Richtung, eine kathartische und eine gymnastische. Ihre kathartische Wirksamkeit übt sie mittelst der Beichte aus, ihre gymnastische mittelst des Gelübdes. Der Gottesdienst dagegen ist theils der öffentliche oder Gemeindegottesdienst, theils der Hausgottesdienst, theils endlich der Conventikelgottesdienst.

§. 877. Das Andächtigsein (§. 265.) ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel des religiösen Gefühles und der religiösen Phantasie, die eigenthümliche Schule der Ekstase oder des mystischen Zustandes und der Gottesanschauung. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt es zugleich mit das Kontempliren (§. 266.). Es ist demnach ein ganz besonders wichtiges religiöses Tugendmittel. Es vollzieht sich besonders durch das, was man die religiöse Meditation zu nennen pflegt; nur darf unter dieser nicht ein irgendwie methodisches religiöses Denken verstanden werden. Für diese religiöse Meditation zum Behufe der Andacht kann (und soll) allerdings Alles Objekt werden, ein vorzugsweise wichtiger und naheliegender Gegenstand derselben ist aber Jeder sich selbst. Die Andacht soll uns die eigentliche Schule unserer stets fortschreitenden religiösen Selbsterkenntniß sein. Grade aus diesem Gesichtspunkte ist es sehr wichtig, daß wir unsere Andachtsübungen nicht dem Zufall überlassen, sondern soviel als möglich regelmäßig wiederkehrende Zeitpunkte für sie festsetzen, wenn es irgend sein kann, tägliche. Der Mangel an Aufgelegtheit darf uns nicht von von ihnen zurückhalten; denn eben die religiöse Meditation selbst ist ein geeignetes Mittel, die andächtige Stimmung in uns in den Fluß zu bringen. Auch in Ansehung der Methode unserer Andachtsübungen ist es rathsam, irgend eine bestimmte Regel für sie zu adoptiren, die nur keine bloß mechanische und keine pedantische sein und nicht auf kleinliche Weise gehandhabt werden darf. Sich dabei der Hülfe fremder andächtiger Meditationen zu bedienen, kann, wenn diese wirklich den Geist der Andacht athmen, und wenn sich in ihnen wirklich der Flügelschlag inniger und hoher Andacht regt, nur förderlich sein. Nächst der Bibel stehen in dieser Hinsicht die Schriften der Mystiker in erster Reihe. Außerdem sind auch religiöse Kunstwerke ein überaus wirksames Mittel der Andacht. Die Aufgabe bei den Uebungen des An-

dächtigseins ist, daß wir durch sie immer mehr lernen, bei Allem und durch Alles, d. h. in allem unserem Ahnen überhaupt, also auch ohne Unterlaß andächtig zu sein, oder daß uns durch sie das Andächtigsein immer mehr habituell werde.

Anm. 1. Hierher gehört das Meiste von dem, was man die Erbauungsliteratur zu nennen pflegt. Die modernen Andachtsschriften stehen, was den eigentlichen Geist und Schwung der Andacht (die Salbung) angeht, den älteren weit nach, auch die besten Arbeiten darunter. Fast durchgängig führt in ihnen die räsonnirende Reflexion das Wort statt des religiösen Gefühles, in dessen reinigenden und erfrischenden Wogen der Andächtige sich eben baden will. Von der großen Masse der Fabrikate aus dieser überfließenden Gattung der Literatur kann vollends gar nicht die Rede sein. Schon Reinhard, V., S. 242 f., klagt über die Kälte, die Seichtigkeit und die Fadheit der neueren Erbauungsschriften im Vergleich mit den älteren.

Anm. 2. Mit dem oben Gesagten soll nicht etwa irgend einer Art von Bilderverehrung das Wort geredet sein. Ueber religiöse Bilder als Tugendmittel vgl. Reinhard, IV., S. 655—664.

§. 878. Der Gebrauch des Wortes Gottes ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel des religiösen Sinnes und des religiösen Vorstellungsvermögens, die eigenthümliche Schule der Theosophie oder der göttlichen Erleuchtung und des prophetischen Wortes. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt das Theosophiren zugleich mit das Weissagen (§. 267). Es ist dieß Tugendmittel dermalen um so stärker zu betonen unter den religiösen, je geringer in dem gegenwärtigen Augenblick das Quantum des gemeinsamen religiösen Wissens ist. In demselben Maße hat es aber auch seine Schwierigkeiten. Die Hauptsache beruht dabei auf dem Gebrauch der heil. Schrift, welche in ganz eigenthümlichem Sinne Wort Gottes ist (§. 268, Anm. 2), und deßhalb auch unverrückt die Basis alles weiteren religiösen Denkens und Forschens bleiben muß. Dabei kommt es aber auf einen wirklich zweckmäßigen Gebrauch der heil. Schrift an, und dieser ist eine ebenso schwierige als seltene Sache.*) Hier nämlich handelt es sich nicht von dem Gebrauch der Bibel für den Zweck der

*) Ueber die zweckmäßige Weise der asketischen Lesung der heil. Schrift vgl. Reinhard, V., S. 33—49; Flatt, S. 806—810.

Andacht, sondern von dem Gebrauch derselben zum Zweck der Förderung des eigenen Wissens, also von der eigentlichen Forschung in der heil. Schrift. (Joh. 5, 39.) Diese hat wenigstens für den Laien unbestreitbar ungemeine Schwierigkeiten, ganz besonders in unseren Tagen. Nichts desto weniger ist für jeden evangelischen Christen — wie ja überhaupt seine christliche Frömmigkeit eine evangelische ist nur sofern sie eine stetig durch die heilige Schrift erzogen werdende ist, — ein in irgend einem Maße selbstständig erworbenes Verständniß der Lehre der heiligen Schrift unerläßlich die Grundlage alles seines sonstigen religiösen Wissens. Eine Hauptschwierigkeit dabei rührt von dem Umstande her, in welchem auf der anderen Seite auch grade wieder die durchaus einzige religiöse Lebensfrische, Erbauungskraft und überhaupt Gewaltigkeit und Herrlichkeit der Bibel wesentlich mit begründet ist, daher, daß in ihr individuelles und universelles Erkennen, religiöses Ahnen und Anschauen und religiöses Denken und Vorstellen, religiöses Gefühl und religiöser Verstand noch auf das innigste in einander verschlungen und verwachsen sind. Soll der Gebrauch der Bibel, von dem hier die Rede ist, seinen Zweck nicht verfehlen, so muß durchaus eine bestimmte Unterscheidung nicht nur, sondern auch Scheidung gemacht werden zwischen der Lesung derselben zum Behufe der Andacht und dem eigentlichen Forschen in ihr. Auf dieses letztere kommt es hier an. Je angelegentlicher neben ihm die Bibel zugleich als Andachtsbuch benutzt wird, desto leichter und glücklicher wird es von statten gehen, und desto unbefangener — worauf es ja dabei so wesentlich ankommt, — wird es sein. Für den Laien hängt bei demselben viel von der Wahl der zweckmäßigen Hülfsmittel, deren er durchaus nicht entbehren kann, ab, noch mehr aber davon, daß er diesen und überhaupt der ganzen achtzehnhundertjährigen exegetischen Tradition gegenüber eine durchaus unabhängige und damit zugleich mißtrauische Stellung einnimmt. Die Voraussetzung bei der Schriftforschung muß sein, daß der genau zupassende Schlüssel zur Schriftlehre bisher noch nicht gefunden sei. Sich gewisse bestimmte Zeiten für dieses eigentliche Schriftstudium auszusetzen, ist rathsam. Nächst der heil. Schrift soll nun aber auch aus allen sonstigen Quellen von Jedem, so weit sie ihm zugänglich sind, Wort Gottes geschöpft werden, also aus der theologischen Wissen-

schaft überhaupt. Für den Christen von höherer Geistesbildung wird dieß bei der jetzigen Gestaltung der Literatur immer thunlicher; nur droht von dieser Seite auch wieder die Gefahr, in religiöse Vielleserei, die immer etwas Müßiges und Abspannendes ist, und in religiöse Lesesucht zu verfallen, — eine Gefahr, die nicht behutsam genug abgewehrt werden kann. Die Aufgabe bei dieser Uebung im Wort Gottes ist, daß wir durch sie immer mehr lernen, in allem Wissen überhaupt Wort Gottes zu finden, und so ohne Unterlaß mit dem Wort Gottes umzugehen, oder daß uns der Gebrauch des Wortes Gottes immer mehr habituell werde.

Anm. Wie heilsam auch schon für Kinder die Lesung der Bibel ist, darüber s. Reinhard, V., S. 31—33. 43.

§. 879. Das Beten ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel des Gewissens und des religiösen Geschmackes, die eigenthümliche Schule der charismatischen Begabung und des Enthusiasmus. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt es zugleich mit das Seligsein (§. 270.). Es führt daher allerdings seiner Natur nach Genuß mit sich, und zwar den höchsten für uns erreichbaren; aber einen Genuß, der, weil es wesentlich ein Sich selbst Gott opfern ist, von dem tiefsten Schmerze durchdrungen ist, dem Schmerze der Selbstverläugnung. Und so darf es denn nie zum Mittel des Genusses gemacht und in den Dienst der Genußsucht hineingezogen werden. Auf seine durchaus einzige Wichtigkeit für die Frömmigkeit ist schon früher (§. 269.) hingewiesen worden, und darauf, wie grade auf ihm, als einem Proceß der Erzeugung heiligen Geistes in dem menschlichen Individuum, wesentlich der religiöse Lebensproceß und das religiöse Leben des Individuums beruht, seiner Entstehung, Erhaltung und Förderung nach. Wie wir hier allein von dem Beten reden können, als christliches, muß es allezeit ein durch Christum — objektiv und subjektiv — vermitteltes sein, Gebet durch Christum (Röm. 5, 2. Eph. 2, 18. C. 3, 12) oder näher Gebet im Namen Christi*) (Joh. 14, 13. 14. C. 15, 16. C. 16, 23. Matth. 18, 19. 20. vgl. Eph. 5, 20. Col. 3, 17. 1 Joh. 3, 22. 23), d. h.

*) Vgl. Harleß, S. 118 f.

Gebet in und aus der vollzogenen Gemeinschaft mit Christo, also beides, ganz in und aus seinem Sinne und ganz vermöge (kraft) seiner und seines uns einwohnenden heiligen Geistes (Röm. 8, 15—17. Gal. 4, 6. 7.), folglich auch in unbedingtem, zweifellosem Glauben. (Matth. 21, 21. 22. Marc. 11, 22—24. Jac. 1, 6. 7. C. 5, 13—18. 1 Joh. 3, 22. 23. C. 5, 14. 15. vgl. Jac. 4, 2.) Dieses Gebet, eben als das rechte, ist unbedingt erhörlich (vgl. §. 269. Anm. 3); aber so zu beten und überhaupt auf die rechte Weise, namentlich auch so, daß unser Beten wirklich ein Uns selbst Gott opfern ist, will freilich gelernt sein. Die sorgfältige Achtsamkeit auf unsere Gebetserfahrungen, namentlich auf die uns selbst zu Theil werdenden Gebetserhörungen, kann uns dabei ein Erleichterungsmittel sein. Es treten mehrere Arten des Gebetes aus einander nach Maßgabe der Verschiedenheit theils seines Inhaltes, theils seiner Form. Den Inhalt angesehen, ist das Gebet theils Bittgebet, theils Dankgebet. Beides gehört aber, wie schon gezeigt worden, wesentlich zusammen, so daß Bitte und Dank in jedem Gebet vereinigt sein müssen, und das Gebet desto vollkommener ist, je vollständiger in ihm beide schlechthin in einander sind. Es ist dieß auch schon die Folge der gläubigen Zuversicht des Beters. Gegenstand des Bittgebetes darf an sich alles sein, was Gegenstand des Wunsches eines Christen sein kann, es sei nun ein geistiges Gut oder ein so genanntes äußeres. Die unbefangene kindliche Vertraulichkeit und Offenheit seinem gnädigen Vater im Himmel gegenüber darf von dieser Seite her dem Christen schlechterdings nicht geschmälert werden. Das letzte eigentliche Objekt seiner Bitten bleibt ihm doch immer der Empfang des heiligen Geistes (Luc. 11, 13. S. §. 269, Anm. 2). Zum Bittgebet gehört wesentlich auch die Fürbitte (1 Mos. 18, 20 ff. 2 Mos. 32, 11—14. Luc. 22, 32. Röm. 15, 30 ff. Phil. 1, 19. 1 Thess. 5, 23 ff. 2 Thess. 1, 11. C. 2, 16. C. 3, 1 ff. Jac. 5, 14 ff. 1 Joh. 5, 16), welche wesentlich auf der geistigen Einheit des Betenden mit demjenigen, für den er fürbittet, beruht (§. 393). Je näher wir also, wodurch auch immer, mit einem Anderen verbunden sind, desto mehr muß er Gegenstand unserer ausdrücklichen Fürbitte sein. Im Allgemeinen aber muß unsere Fürbitte eben so weit reichen als unsere Liebe, eben deßhalb aber auch ihrem Maße nach eine auf das mannig-

faltigste abgestufte sein. In irgend einem Grade muß sie also *alle* Menschen umschließen (1 Tim. 2, 1), nicht allein die Glaubensgenossen (Col. 1, 9), auch die Feinde nicht ausgenommen (Luc. 6, 28). Aber auch auf das Reich Christi als solches, auf die Gemeinschaft der Erlösung in ihrer Totalität muß sie sich richten, mithin auch insbesondere auf diejenigen, welche als die konstitutiven Lebensorgane derselben ihr Bestehen und ihre gedeihliche Entwickelung bedingen, auf die Obrigkeit in ihrem weitesten Umfange (1 Tim. 2, 2. 1 Theff. 5, 25). Auch auf die Verstorbenen mag sie sich ohne Scheu, wenn gleich nur mit der bescheidensten Zurückhaltung, ausdehnen.*) Denn wenn anders eine Entwickelung des menschlichen Einzelwesens auch nach seinem sinnlichen Tode noch stattfindet (§. 794. 796.), so läßt sich nicht absehen, warum die Fürbitte für die Abgeschiedenen nicht sollte wirksam sein können. Die Liebe, wenn sie lebendig ist, *kann* überdieß eine solche Fürbitte gar nicht unterlassen, zumal für diejenigen, mit denen wir uns in diesem Leben besonders nahe verbunden haben; und um so weniger ist zu besorgen, daß sie Gott mißfallen könne. In Ansehung der Form ist das Gebet im Allgemeinen theils das *innere* Gebet (oratio mentalis)**), theils das *wörtliche* (oratio verbalis). Beide haben ihren wohl begründeten Werth, und keines von beiden darf im Interesse des anderen hintangesetzt werden. Nur bei der Verbindung beider kann man ein rechter Beter sein. Denn das innere Gebet für sich allein würde nicht die nöthige Gewähr leisten für die rechte Sammlung beim Beten, und leicht zum völligen Einschlafen der Gebetsübung führen; das wörtliche Gebet für sich allein hingegen ist in vielen Fällen unausführbar, in denen wir doch des Betens hoch benöthigt sind.***) Bei dem wört-

*) Nach *Reinhard*, III., S. 707. Anm. ist die Fürbitte für die Verstorbenen „als unzweckmäßig am besten zu unterlassen." Vgl. ebendas. S. 295 f. S. auch *Thiersch*, Kath. und Protest., II., S. 192. 324—326. >*Rapp*, Grundsätze ꝛc., S. 255—258.<

**) Zu ihm gehört auch das nach Röm. 8, 26 so genannte *Gebet des unaussprechlichen Seufzens*. Ueber dass. vgl. *Reinhard*, III., S. 696.

***) *Reinhard*, V., S. 232 f.: „Man übe und gewöhne sich, diese beiden Arten des förmlichen Gebetes mit gleicher Leichtigkeit brauchen zu können. Es kann nämlich Umstände geben, wo man zwar des Gebetes höchst bedürftig ist, aber das wörtliche Gebet nicht anwenden kann, wenn man nicht anstößig wer-

lichen Gebete darf natürlich nie das Wort Selbstzweck werden, und so das Beten in ein Leere Worte machen ausarten, in ein „Plappern“, in ein Viel- und Schönreden vor Gott (Matth. 6, 7. 8). Dieses wörtliche Gebet ist selbst wieder theils Gebet aus dem Herzen, theils Formulargebet. Unstreitig entspricht das erstere allein dem Begriffe des Gebetes vollständig, indem es allein wirklich im vollen Sinne des Wortes unser eigenes Gebet sein kann. Der für einen Anderen ein Gebet formulirende kann dasselbe natürlich nie wahrhaft individualisiren, und doch ist eben nur das durchaus individuelle Gebet das eigentliche.*) Nichts desto weniger ist das Formulargebet nicht überhaupt zu verwerfen, sondern eben als Mittel, um erst recht beten zu lernen, kann sein Gebrauch sehr nöthig oder doch sehr förderlich sein.**) Die Absicht bei seinem Gebrauch muß also freilich dahin gehen, mittelst desselben immer mehr über sein Bedürfniß hinauszukommen. Ganz wird dieß übrigens Keinem gelingen, und wenigstens der Schule des Gebets des Herrn (dieses eigentlichen Mustergebets und Grundtypus alles christlichen Betens nach Inhalt und Form), wird Keiner je entwachsen. Das Unser Vater wahrhaft beten zu können, ist die höchste Gebetsvirtuosität überhaupt, und indem es das von dem Erlöser selbst als dem Herzenskündiger (Joh. 2, 24. 25) aus der Seele des Menschen als Menschen herausgeredete Gebet ist, betet, wer es recht betet, im buchstäblichen Sinne im Namen des Erlösers. Wie alle menschlichen Funktionen überhaupt, so vollendet auch das Beten sich erst in der Gemeinschaft. Gebetsgemeinschaft, gemeinsames Beten Mehrerer (vgl. §. 393.) ist seine höchste Blüthe und hat deßhalb auch die größten Verheißungen (Matth. 18, 19. 20). Die unerläßliche Bedingung ist aber auch dabei — sofern nicht von dem gemeinsamen Gebet der Gemeinde als solcher die Rede ist, — die innigste Verbindung der mit einander Betenden in der Liebe und

---

den will. Man muß folglich im Stande sein, sich bei solchen Gelegenheiten mit gleicher Ermunterung für sein Herz des stillen oder Herzensgebetes zu bedienen.“

*) Eine Anweisung, wie man lernen könne, aus dem Herzen zu beten, s. bei Reinhard, V., S. 236—243.

**) Vgl. Reinhard, V., S. 24—228. Ebendas. S. 229—232 s. auch über die so genannten Stoßgebete.

mithin auch in der vertrauensvollsten Offenheit, besonders durch rückhaltslose gegenseitige Eröffnung ihrer Gewissen. Ohne dieß ist die Gebetsgemeinschaft ein leerer Schein, wo nicht eine Lüge; und je heiliger sie an sich ist, eine desto frevelhaftere Entweihung des Heiligen und eine desto tiefere Verderbung der innersten Lebenswurzeln der individuellen Frömmigkeit ist sie in diesem Falle.*) Daß sich der innere Akt des Betens auch in der äußeren Gebehrde ausdrückt, ist durchaus naturgemäß. So befriedigt sich z. B. der inbrünstige Beter nur durch das Knieen.**) Nur jede Zurschaustellung des Gebetes muß sorgfältig vermieden werden (Matth. 6, 5. 6). Eine solche ist gradezu empörend. Sich bestimmte Zeiten zum regelmäßigen Gebet (horae canonicae — die, auch unter den Protestanten vorkommenden, s. g. Stundengebete), insbesondere tägliche, festzustellen, ist an sich, besonders wenn sie zweckmäßig gewählt werden, sehr förderlich; nur knüpft sich daran freilich sehr nahe die Gefahr an, daß das Gebet zu einer bloß äußeren und mechanischen, eben deßhalb aber auch völlig unfruchtbaren und überdieß das Heilige entweihenden Uebung herabsinke, zumal wenn man sich bei diesen regelmäßigen Gebetsübungen stehender und fremder Formeln bedient.***) Hat man sich solche regelmäßige Gebetszeiten fixirt, so darf man sich durch den Mangel an Aufgelegtheit zum Gebet nicht von ihrer pünktlichen Einhaltung abhalten lassen; denn um die Gebetsstimmung zu wecken, dazu ist das Beten selbst eins der wirksamsten Mittel. Die eigentliche Aufgabe ist aber bei der Uebung des Betens grade, daß wir durch sie immer mehr lernen, durch Alles zum Gebet gestimmt zu werden, in allem unserem Aneignen überhaupt zu beten, mithin bei Allem und ohne Unterlaß zu beten (Luc. 18, 1. Röm. 12, 12. Eph. 6, 18. 1 Thess. 5, 17. 1 Tim. 2, 8. Phil. 4, 6. Col. 4, 2), oder daß

---

*) Der Erlöser scheint nicht einmal *mit* seinen Jüngern gebetet zu haben, wiewohl er vielfach *vor* ihnen betete. Er *konnte* es nicht, weil ihr religiössittliches Leben dem seinigen nicht auf specifische Weise gleich stand. Vgl. *Reinhard*, V., S. 222.

**) Bezeichnend ist das Urtheil *Kants*, Tugendlehre, S. 270 (B. 5): „Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände *sich zu versinnlichen* (!), ist der Menschenwürde zuwider."

***) Vgl. *Reinhard*, V., S. 208 f. 233 f.

uns das Beten immer mehr habituell werde. Namentlich auch als Fürbitte soll das Gebet uns habituell werden; und es wird auch in der That alles unser Beten ganz von selbst zugleich Fürbitte sein, sobald unser ganzes Leben ein Leben in wahrer Nächstenliebe ist.

Anm. 1. Denjenigen, welchen das eigentlich so zu nennende, d. h das mit dem Glauben an wirkliche Gebetserhörung verknüpfte Gebet ein Stein des Anstoßes ist, rufen wir folgende beachtungswerthe Bemerkungen Reinhards ins Gedächtniß zurück, B. III., S. 722 f.: „Aufmerksam muß es jeden Nachdenkenden machen, daß sich der Glaube, Gott erhöre Gebet, bei allen Völkern findet, die einen Gott erkennen, und im Grunde dem ganzen menschlichen Geschlechte eigen ist." Ferner ebendas. S. 719: „Ueberhaupt müssen weit mehr Erfahrungen von Gebetserhörung vorhanden sein, als man gewöhnlich meint*), weil sich sonst nicht zureichend erklären läßt, warum der Glaube an diese Erhörung so allgemein und die Erfahrung von der Nutzbarkeit des Gebetes so lebendig und herrschend ist." Endlich ebendas. S. 715 ff.: „Auch ist wohl zu bedenken, daß das Gebet der Seele dessen, der es verrichtet, oft erst eine Stimmung ertheilt, die sie haben muß, wenn sie Alles im rechten Lichte erblicken, die besten Entschließungen fassen und mit der nöthigen Standhaftigkeit handeln soll. In solchen Fällen, die häufiger eintreten, als man gewöhnlich glaubt, gehört das Gebet mit unter die wirkenden Ursachen dessen, was nach den Rathschlüssen Gottes erfolgen soll, und kann also nicht überflüssig sein. In dieser Hinsicht läßt sich sogar sagen, gewisse Erfolge seien nur unter der Bedingung eines vereinigten und anhaltenden Gebetes Vieler möglich. Luc. 18, 1—8. Matth. 18, 19. 20. Durch die gemeinschaftliche Stimmung, Kraft und Richtung nämlich, die eine Menge von Menschen vermittelst eines solchen Gebetes erhält und annimmt, entsteht in der sittlichen Welt eine so merkliche Veränderung und eine so genaue Verknüpfung vieler wirksamen Ursachen zu einerlei Zweck, daß man sich nicht wundern darf, wenn auf diese Art Dinge zur Wirklichkeit kommen, die sonst nie erfolgt sein würden, und wenn Gott bei seiner Weltregierung auf dergleichen starke Bewegungen Rücksicht nimmt." Dazu die Anmerkung (S. 717): „Oeffentliche Bettage, welche besonderer Umstände wegen von ganzen Völkern gefeiert werden, sind von

---

*) Vgl. das interessante Bekenntniß Fichte's über seine eigene Erfahrung in dieser Beziehung: Politische Fragmente (S. W., B. 7), S. 593.

dieser Seite zu betrachten, wenn man ihre Wichtigkeit richtig beurtheilen, und ihre Feier zweckmäßig einrichten will."

Anm. 2. Die herabsetzende Art, wie Kant, Rel. innerh. der Gr. d. bl. Ver., S. 381—385 (B. 6), sich über das Gebet äußert, hat ihren hauptsächlichen Grund darin, daß ihm das Gebet in der Wirklichkeit nichts Anderes ist, als ein Gespräch des Menschen mit sich selbst. Von dieser Ansicht aus erklärt sich die sonderbare Behauptung (a. a. O., S. 381 f.), daß der Beter, wenn er beim Beten überrascht wird, „darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde." So schreibt er auch, Tugendlehre, S. 276 (B. 5): „Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger deklarirter Wunsch."

Anm. 3. Das Preis- und Lobgebet bildet keine besondere Gattung des Gebetes neben dem Bitt- und dem Dankgebete. Es ist nämlich überhaupt gar nicht Gebet, sondern gehört zur Andacht, insbesondere wie sie Anbetung ist. Es ist überhaupt etwas sehr Gewöhnliches, daß Gebet und Andacht mit einander vermischt werden, was um so leichter geschehen kann, da allerdings beide immer irgendwie in einander sind, und zwar, je weiter die Frömmigkeit gefördert ist, desto vollständiger. So sind namentlich die allermeisten unserer „Gebetsformulare" eigentlich Formulare für die Uebung der Andacht. Selbst von vielen Gebetsformularen in unseren neueren Liturgieen gilt dieß.

Anm. 4. Durch die Art und Weise, wie die katholische Kirche das Gebet (nämlich das formulirte) als Bußmittel gebraucht, wird dasselbe tief herabgewürdigt. S. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 148—151. Beil., S. 107.

§. 880. Der Gebrauch des Sakramentes (oder Gnadenmittels) (§. 271) ist das eigenthümliche Erziehungs- und Bildungsmittel der religiösen Kraft, d. i. der göttlichen Mitthätigkeit, und des religiösen Beurtheilungsvermögens, die eigenthümliche Schule des religiösen Verdienstes. Denn dem Begriffe der Sache selbst zufolge befaßt das Heiligen zugleich mit das religiöse Verdienen (§. 272.). Je kräftiger die Kirche als solche lebt, wie die katholische Kirche in der Zeit ihrer Blüte, desto reicher ist sie an Sakramenten, und desto bedeutsamer ist deßhalb auch dieses religiöse Tugendmittel; in unserer

Kirche beschränkt es sich grundsätzlich auf den Gebrauch der Taufe und des heil. Abendmahles, sofern nämlich diese Mysterien (§. 775. Anm.) auch bestimmt eine Seite an sich haben, nach der sie Gnadenmittel oder Sakramente sind. Außerdem ist aber auch noch bestimmt der Gebrauch der Beichte mit hierher zu rechnen, die ebenfalls wesentlich ein Sakrament ist (in unserem Sinne dieses Wortes), wenigstens jedenfalls nach der Seite hin, nach welcher sie Empfang der Absolution ist. Auf je Wenigeres wir so bei dieser Uebung gewiesen sind, desto augenscheinlicher ist unsere eigentliche Aufgabe bei ihr, daß wir durch sie immer mehr lernen, in allen Sachen überhaupt Gnadenmittel oder Sakramente zu finden, und so ohne Unterlaß mit dem Sakramente umzugehen, oder daß uns der Gebrauch des Sakramentes immer mehr habituell werde.

§. 881. Die Beichte ist für die Kirche ein ihr unentbehrliches Mittel zur religiösen Erziehung der ihr angehörigen Individuen, und eben deßhalb eine wesentlich konstitutive kirchliche Institution. Ebenso aber hat auch der Einzelne, indem er sich von der Kirche religiös erziehen lassen soll, dieser gegenüber die ausdrückliche Pflicht auf sich, sich der Beichte zu bedienen, und zwar ihrer Bestimmung gemäß. Die Kirche kann nämlich nicht auf die richtige Weise religiös wirken auf den Einzelnen, wenn sie nicht seinen religiösen Zustand richtig erkannt hat, sie kann dieß aber nur, wenn er sich selbst ihr aufrichtig und rückhaltslos eröffnet. Dieß muß sie also von ihm fordern, indem sie ihn zugleich in dieser Beziehung ausdrücklich an ihre konstituirten Organe, die Kleriker, weist; auf seiner Seite ist es aber die allernächste Pflicht und die unerläßliche Probe seiner wirklichen Hingebung an die Kirche, eben dieser ihrer Forderung nachzukommen*). Natürlich kann dieses Beichtgeständniß nicht Ein für alle Mal abgethan werden, sondern es muß, da das Individuum fortwährend in einer religiösen Entwickelung begriffen ist, sich von Zeit zu Zeit wiederholen. Die Zeitpunkte für seine Erneuerung kann aber nicht die Kirche (die sich dabei nur mehr oder minder willkürlich an abstrakte Gesichtspunkte halten könnte), wahrhaft zweckmäßig bestimmen, sondern nur der Einzelne selbst, nämlich nach Maßgabe des Eintrittes bestimmter Wendepunkte in der Entwickelung seines religiösen Lebens. Motivirt

---

*) Vgl. Schleiermacher, D. chr. Sitte, S. 173 f.

sich das Beichtinstitut in der angegebenen Weise, so liegt es nun auch schon in dem Begriffe der Beichte selbst, daß sie die besondere, d. h. eine durchaus individuelle sein muß. Die s. g. allgemeine oder öffentliche Beichte, über die wir freilich unter unserer geschichtlichen Konstellation im Großen und Ganzen schlechterdings nicht hinauszukommen vermögen, ist eine bloße Scheinbeichte und ein unzweideutiges Symptom einer tiefen Erschlaffung des Lebens der Kirche. Die Ohrenbeichte, eine so unerträgliche Gewissenstyrannei sie auch ist, ist nichts desto weniger die nothwendige Konsequenz der nach der Strenge ihres Begriffes gefaßten Beichte. Die Reformation hat sie mit Recht abgeschafft*), aber nur sofern es an der Zeit war, überhaupt von der Durchführung der Idee der Kirche in ihrer vollen Folgerichtigkeit nachzulassen. Als ein solches kirchliches Erziehungsmittel schließt die Beichte auch die Anwendung von Bußen (Pönitenzen), welche die Kirche dem Beichtenden zur Förderung seiner Reinigung von der Sünde auflegt, mit ein. Natürlich geht sie mit der (speciellen) klerikalischen Seelsorge unabtrennlich Hand in Hand, und ist nach einer Seite hin eben nur eine besondere, aber wesentliche Bethätigung dieser.

§. 882. Aus dem Gesichtspunkte eines kirchlichen Erziehungsmittels, nämlich eines gymnastischen Mittels, durch welches die Kirche die religiöse Fertigkeit des Einzelnen durch freiwillig von ihm übernommene rein pädagogische Uebungen zu immer höherer Vollendung heranbilden will, ist auch das Gelübde zu betrachten, wenn es einen klaren und in sich haltbaren Sinn haben soll. Die Kirche muß als das Subjekt genommen werden, dem es geleistet wird, nicht Gott; daher sie denn auch von demselben muß wieder entbinden können. In ihren Augen kann es aber nichts mehr sein als ein einübendes Erziehungsmittel, das sie bei dem Einzelnen seiner religiösen Schwachheit wegen anwendet, mit der bestimmten Absicht, ihn eben durch dasselbe möglichst bald dahin zu bringen, daß er einer solchen Stütze nicht mehr bedarf. Wird das Gelübde so gefaßt, so unterliegt die Zulässigkeit und selbst die Zweckmäßigkeit desselben keinem Bedenken**), außer inwiefern etwa das straff angezogene Abhängig-

*) Vgl. Schleiermacher, D. chr. Sitte, S. 174—176, vgl. Beil., S. 111.

**) Zum Beispiel bei dem in sich gegangenen Trunkenbolde das Gelübde der Enthaltung von allen geistigen Getränken.

keitsverhältniß des Einzelnen zur Kirche, welches seine Voraussetzung bildet, überhaupt als unstatthaft erscheint. Dieses letztere ist auf dem gegenwärtigen Standpunkte der geschichtlichen Entwickelung der Christenheit, wenigstens der evangelischen, bestimmt der Fall. Das Gelübde in dem historisch hergebrachten Sinne genommen, zeigt es sich von allen Seiten her als verwerflich. In diesem Sinne ist es nämlich eine an Gott geschehende Zusage, durch welche wir uns zu einem für uns mit irgend einem Opfer verbundenen, aber von Gott nicht geforderten Verhalten anheischig machen, in der Ueberzeugung, damit etwas ihm besonders Wohlgefälliges zu thun, um ihm dadurch sei es nun unsere Dankbarkeit oder unsere Ehrfurcht zu bezeugen*). Ein solches Verfahren nun hat einen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß es sittlich bedeutungslose und leere Handlungen gibt, die einen religiösen Werth haben, oder doch opera supererogatoria, — eine Unterstellung, die evangelischerseits unbedingt zurückzuweisen ist, — und zieht überhaupt die gefährlichsten Mißverständnisse nach sich. Denn zu allem wirklich Guten, es möge Namen haben wie es wolle, ist der Christ schon an sich auch ohne Gelübde absolut verpflichtet; in den Fällen mithin, wo er im Stande ist, etwas Gutes zu thun, bedarf es für ihn, um dazu verpflichtet zu sein, nicht erst einer besonderen Zusage an Gott, und seine Verpflichtung dazu kann auch durch ein solches Versprechen in keiner Weise verstärkt werden. Wohl aber knüpft sich an das Gelübde beinahe unvermeidlich die Verirrung, daß wir diejenigen von unseren Pflichten, die wir durch eine solche feierliche religiöse Sanktion ausgezeichnet haben, nicht mehr in ihrem richtigen Verhältnisse zu den übrigen betrachten, und ihnen eine unverhältnißmäßige Wichtigkeit beilegen. Geloben wir dagegen Handlungsweisen, die nicht wirklich in unserer Pflicht liegen, so ist dieß auf der

*) Vgl. Reinhard, III., S. 725. Eben hier wird mit Recht diejenige Erweiterung des Begriffes des Gelübdes zurückgewiesen, bei der man annimmt, es könne auch solche Handlungen betreffen, zu denen man schon an sich verpflichtet ist. „Solche Gelübde“, sagt Reinhard, „wären dann im Grunde nichts anderes als feierlich geäußerte Vorsätze, gewisse Pflichten treuer zu erfüllen als bisher.“ In dieser letzteren Weise faßt denn auch v. Ammon den Begriff des Gelübdes. Er setzt (II., 1, S. 108 f.) das Wesen desselben darein, daß es sei „ein feierliches Versprechen, etwas zu thun oder zu unterlassen, wodurch man seine Ehrfurcht gegen Gott beweisen will“, und zwar „in feierlichen Augenblicken.“ (Vgl. S. 111.)

einen Seite eine widerchristliche Ethelothreskie und auf der anderen eine positive Verletzung unserer wirklichen Pflichten. Der Christ hat von der Menge und der Wichtigkeit der ihm ausdrücklich gebotenen Pflichten eine so hohe Vorstellung, und ist sich seines Unvermögens, ihnen nachzukommen, so lebhaft bewußt, daß ihm der Gedanke fremd bleiben muß, sich selbst willkürlich unnöthige Lasten aufzulegen. Bei der Unmöglichkeit, unsere künftige Lage irgend sicher vorauszuberechnen, geht uns überdieß bei allen Gelübden, ganz besonders aber bei denen, die für das ganze Leben gethan werden, jede Bürgschaft dafür ab, daß unsere Gelobungen nicht späterhin in eine schwer oder gar nicht zu schlichtende Kollision mit unseren unzweideutigsten und nächsten Pflichten gerathen, und wir also in den Fall kommen können, entweder unser Gelübde brechen oder unsere Pflicht offen verletzen zu müssen. Sich freiwillig solchen Verwickelungen, welche die peinlichsten Gewissensbeunruhigungen mit sich führen müssen, aussetzen, das kann nur leichtsinnigerweise geschehen. Wer da weiß, daß sich im Fortgange unserer Heiligung auch unsere sittliche Einsicht erweitert, und unser Urtheil über den sittlichen Werth einzelner Handlungsweisen vielfach ändert, der wird sich wohl hüten, sich durch ein Gelübde ein Verhalten für die Zukunft als bindend aufzuerlegen, das er leicht späterhin selbst mißbilligen mag. Ein behutsames Mißtrauen in dieser Hinsicht liegt um so näher, da Gelübde gewöhnlich in Zuständen außerordentlicher religiöser Erregung gethan werden. Solche Gelübde vollends, die auf die Bedingung eines uns von Gott zu erfüllenden Wunsches geschehen, durch die wir also Gott etwas abkaufen wollen, sind nicht nur abergläubig, sondern gradezu empörend*). Mehr als Krücken für die menschliche Schwachheit sind demzufolge die Gelübde auch im allerbesten Falle nicht**), nichts weniger also als Erweisungen

*) Reinhard, III., S. 727—729. Vgl. Schwarz, II., S. 72 f. Bei dem letzteren heißt es vortrefflich: „Der Christ hat nur Ein allgemeines Gelübde: sein Leben dem Willen Gottes zu heiligen, und damit ist jedes einzelne Gelübde zernichtet."

**) Mehr nehmen auch die einsichtsvollsten Vertheidiger der Gelübde nicht in Anspruch zu ihren Gunsten. So schreibt Hirscher, II., S. 398: „Das ist aber ihr (der Gelübde) Eigenes, daß sie die Kraft des Menschen entscheidend fixiren und in der einmal ergriffenen Richtung forciren. Abgesehen aber auch hiervon sind sie der natürliche Ausdruck einer hohen Begeisterung für eine große und heilige Sache." Uebrigens erkennt Hirscher im Verfolge auch die bedenkliche Seite an den Gelübden ausdrücklich an.

einer besonderen christlichen Vollkommenheit. Sie mögen sich unter Umständen entschuldigen lassen; aber das ist auch alles*). Gelübde, die an sich Pflichtwidriges auflegen, oder auch solche, die erst unter veränderten Umständen, namentlich auch bei aufgeklärterer sittlicher Einsicht, mit unzweideutigen Pflichten in Widerstreit gerathen, müssen, so wie sie als solche erkannt werden, pflichtmäßigerweise sofort gebrochen und als in sich selbst nichtig angesehen werden. In solchem Falle heißt das Gelübde brechen nur, einen erkannten Fehler verbessern, worüber sich niemand ein Bedenken machen kann**). Freilich bleibt es dabei immer ein Mißstand, daß derjenige, welcher sich selbst von seinem Gelübde zu entbinden die Pflicht erkennt, nicht auch von demjenigen selbst sich kann entbinden lassen, dem er dasselbe geleistet hat, was allerdings möglich wäre, wenn der Gelobende der Kirche gelobte, nicht Gott. Nur unter der Voraussetzung der fortdauernd offen bleibenden Möglichkeit, rechtmäßigerweise von dem Gelübde wieder entbunden zu werden, könnte auch der Besonnene ohne Bedenken ein Gelübde thun, wenn er eines solchen pädagogischen Hülfsmittels gegen seine Schwachheit zu bedürfen glaubt. Durch Gelübde über andere Personen zu verfügen, ist unter allen Umständen pflichtwidrig. Die heil. Schrift empfiehlt nirgends die Gelübde***).

---

*) Vgl. Reinhard, III., S. 729, der es „eine Schwachheit" nennt, „wenn man seine Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott durch Gelübde glaubt äußern zu müssen." Aehnlich Ammon, II., 1, S. 111: „Mehr als bessere Vorsätze sind ja, genau genommen, alle Gelübde nicht; nur der Leichtsinn, mit dem man sie so häufig vergißt, macht es zuweilen nöthig, jene Entschließungen betheuernd und gelobend zu verstärken, aber auch nur so lange, bis man gern und freudig thut, was Recht ist." Desgleichen Harleß, S. 141 f.: „Ja, auch das nicht eidliche Gelübde kann im christlichen Leben höchstens als Schwachheit Duldung finden, ist aber auf dem Gebiete der Wiedergeburt zur Freiheit, also auf dem christlichen Lebensgebiete, ohne allen ethischen Werth. Nur wo das Leben unter dem Gesetze steht, da steht auch das Gelübde als eine Art, den eigenen Entschluß, den eigenen Willen in ein bindendes Gesetz zu wandeln, im Einklange mit der allgemeinen Lebensnorm. — — Sich in dem Walten freier Liebe durch Gelübde binden, kann demnach nur als Furcht vor der Schwachheit und Widerspenstigkeit des eigenen Herzens erklärt und entschuldigt werden, ist, soweit es in diesem Sinne geschieht, zulässig, in jedem anderen Sinne verwerflich, und ist jedenfalls ein Herabsteigen zu einer Stufe, welche der aus Christo zur Freiheit Geborene überwunden haben sollte."

**) Reinhard, III., S. 730; Harleß, S. 142.

***) S. darüber Reinhard, III., S. 726 f., u. und Harleß, S. 141.

Anm. 1. Vortrefflich spricht sich über das Gelübde Baumgarten-Crusius aus, Chr. Sittenlehre, S. 274 f.: „Aber, was die zuletzt erwähnten Gelübde anlangt, so wissen wir von ihnen nicht nur nicht, wohin wir sie eigentlich in der Moral zu setzen haben, sondern ihr ganzes Wesen ist trübe und ungehörig. Sie stammen nämlich gar nicht von moralischen Ansichten ab, sondern aus dem religiösen Irrthume von guten Werken, welche Gott für sich wohlgefielen, und die man ihm verheißen müsse, um einen Erfolg für sich zu gewinnen. Die Moral dieser Gelübde ist sehr einfach. Was gut und recht ist, soll an sich schon geschehen; höhere außerordentliche Tugendleistungen gibt es nicht; auch darf das Gute nicht geschehen, um etwas Aeußerliches damit zu gewinnen. Aber es ist unaussprechlich verkehrt und roh, der Gottheit Verheißungen zu bieten. Schon das A. T. deutete diese Gelübde zu Dank und Lob Gottes: Ps. 66, 13. Und unsere Moralisten haben eine falsche Milde sprechen lassen, wenn sie dennoch die Gewissen durch das Gelübde gebunden achteten. Es ist im Gegentheile die Pflicht eines Jeden, sich von dieser thörichten Handlungsweise aufzuhelfen, und Gott durch sein ganzes Leben mit derjenigen Tugend zu ehren, welche Gott von allen Menschen fordert."

Anm. 2. Die mancherlei Modalitäten, die bei dem Gelübde in Betracht kommen, gibt Reinhard an, III., S. 725 f.: „Die Gelübde lassen sich mit mancherlei Abänderungen denken. Man kann die Pflicht übernehmen, aus Ehrfurcht gegen Gott etwas zu thun oder etwas zu lassen; das Gelübde kann nur einen einzelnen Fall oder eine das ganze Leben hindurch zu wiederholende Handlung betreffen; es kann mit oder ohne Bedingung ausgesprochen werden; es kann etwas enthalten, was in unseren äußeren Verhältnissen keine wichtige Veränderung nach sich zieht, oder unserer ganzen Lebensart eine andere Einrichtung geben; von dieser letzteren Art sind insonderheit die Klostergelübde; endlich kann die Erfüllung eines Gelübdes entweder von uns allein abhängen, oder es kann die Einwilligung und das Betragen eines Anderen dazu erforderlich sein; so wäre es zum Beispiel, wenn eine Mutter ihren Sohn gleich bei seiner Geburt dem geistlichen Stande widmete."

Anm. 3. Unter die allgemeine Gattung der Gelübde fallen gewöhnlich auch die Wallfahrten*), d. h. die lediglich für den Zweck

*) Vgl. Reinhard, IV., S. 622—629. Es wird hier unter Anderm bemerkt, die Wallfahrten seien „besonders bei solchen kirchlichen Parteien üblich, welche auf sinnliche Gegenstände der Andacht einen hohen Werth legen." (S. 623.)

der Förderung der eigenen Frömmigkeit rein als solcher unternommenen Reisen. Diese Praxis kommt in der Christenheit nicht nur in der katholischen Kirche vor, sondern ihrem Wesen nach, nur unter modificirter Form, auch unter den Protestanten von der pietistischen Färbung. Im Allgemeinen gilt von den Wallfahrten der Kanon, daß sie nur so viel werth sind als sie als Reisen an und für sich werth sind. Vermöge ihrer ausschließlich religiösen Tendenz können sie aber als Reisen überhaupt nur von sehr geringem Werthe sein; ja jene ihre Richtung muß etwas Schiefes, Wirres, wo nicht gar Verwildernddes in sie bringen. Müßiggang und Faulenzerei ist von ihnen unzertrennlich, wovon dann die weiteren Konsequenzen bekannt genug sind.

§. 883. Der Gottesdienst oder der Kultus ist als öffentlicher oder Gemeindegottesdienst die ursprünglichste Form und die bleibende Basis der Kirche überhaupt (§. 414. 578.). Schon hierin liegt es unmittelbar, daß die Theilnahme an ihm, insbesondere auch an der Feier des heil. Abendmahles (die nur eben deßhalb keine bloß außerordentliche gottesdienstliche Uebung sein sollte), ein wirksames religiöses Tugendmittel oder vielmehr ein vollständiger Inbegriff der religiösen Tugendmittel sein muß. Jeder ist also unzweideutig auf den Gebrauch desselben gewiesen. Nur ist das Maß, in welchem der Einzelne der Theilnahme am öffentlichen Kultus bedarf, und in welchem grade sie ihm wirklich förderlich ist, bei Verschiedenen ein verschiedenes, und Jeder hat sich genau an das ihm individuell entsprechende zu halten. Diese Verschiedenheit ist nämlich darin begründet, daß nach Maßgabe der Verschiedenheit theils der Individualitäten, theils der sittlichen Entwickelungsstufen die Tendenz auf die Frömmigkeit als solche bei dem Einen mehr hervor, bei dem Anderen hingegen stärker zurücktritt. Es kann daher über diesen Punkt nur die individuelle Instanz entscheiden. Freilich aber ist in ihm eine Selbsttäuschung sehr leicht möglich und ebenso gefährlich, weßhalb hierbei die äußerste Vorsicht und Wachsamkeit dringend nöthig ist. Im engsten Zusammenhange mit dem öffentlichen Gottesdienste ist dann auch die Feier der kirchlichen Feiertage (der Sonn- und Festtage) ein nicht zu übersehendes religiöses Tugendmittel, das gerade durch die häufige periodische Wiederkehr jener sehr wirksam ist. Die Art der Feier dieser Tage, inwieweit sie eine rein religiöse zu sein hat,

angehend, kann wiederum nur die individuelle Instanz für jeden Einzelnen die Bestimmung treffen. An sich beeinträchtigt das ruhetägliche Vergnügen, sofern es nur an sich selbst ein sittlich untadeliches ist*), den feiertäglichen Gottesdienst (in seinem weitesten Umfange, auch den Privatgottesdienst ausdrücklich mit eingeschlossen), durchaus nicht, so wenig, daß vielmehr die Feiertage wesentlich Tage der Freude**), auch der nicht lediglich religiösen***), sind. Für den Einzelnen aber kann allerdings das ruhetägliche Vergnügen mit seiner gottesdienstlichen Haltung in irgend einem Maße unvereinbar sein, und dann hat er natürlich seine Maßregeln demgemäß zu nehmen, und seinen Grundsatz demgemäß zu bestimmen. Alles dieß ist für keinen Anderen präjudicirlich, und Keiner darf in diesem Stücke einen Anderen durch seinen besonderen Grundsatz binden wollen †). Allgemein jedoch gehört es schon aus dem an sich sittlichen Begriffe des Feiertages als eines Ruhetages zu der pflichtmäßigen Begehung desselben, daß man sich an ihm aller eigentlichen Arbeit enthalte, außer inwiefern sie von anderen Seiten her bestimmt als Pflicht geboten ist, also mit ausdrücklicher Ausnahme aller Werke der Noth, zu denen auch die gewöhnlich s. g. Werke der Liebe ganz eigentlich mitgehören.

Anm. Daß sich die Verbindlichkeit der Sonntagsfeier für uns Christen weder aus dem dritten Gebote des Dekalogs noch überhaupt

---

*) Denn allerdings gibt es Vergnügungen, die dem Zwecke des Feiertages viel ausgesprochener entgegenstehen als die werktägigen Arbeiten. Sehr richtig bemerkt in dieser Beziehung Hirscher, II., S. 329: „In der That ist es mindestens völlig gleich sündhaft, ob ich aus Gierde zu erwerben oder aus Gierde zu genießen zu keiner inneren Sammlung und Beschäftigung komme. Aber die Lust zu genießen und der Genuß selbst hemmen und zerstören oft allen wohlthätigen Eindruck der Sonntagsfeier weit tiefer als die gewöhnliche alltägliche Arbeit. Man denke an die so häufig an Sonn- und Festtagen vorkommenden Tanzbelustigungen, Lustfahrten, Trinkgesellschaften rc.!"

**) Schon dem A. Testament zufolge sollen die religiösen Festtage bestimmt Tage der Freude sein. S. 3 Mos. 13. 40. Vgl. Hirscher, II., S. 334.

***) „Der Sonntag ist nicht bloß ein Tag der religiösen, sondern auch, was nur vom Standpunkte einer mönchisch-asketischen Lebensansicht oder vielmehr der Hierarchie aus negirt wird, der schönen Sittlichkeit, und sollte ein solcher unter den nöthigen Bestimmungen auch für das Volk werden." Wirth, II., S. 514.

†) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 642—647. Beil., S. 44 f.

aus positiven Vorschriften der göttlichen Offenbarung herleiten läßt, darf jetzt wohl als anerkannt betrachtet werden. Vgl. Reinhard, III., S. 750 f. Flatt, S. 364 f.

§. 884. Nächstdem versteht es sich von selbst, daß auch der häusliche Gottesdienst*) mit hervorzuheben ist unter den religiösen Tugendmitteln. Schon vermöge der engen Beziehung, welche zwischen ihm und dem öffentlichen Gottesdienste, dem seine besten Kräfte aus ihm zufließen**), stattfinden muß. Denn beide sind allerdings gleich berechtigt, sofern die Familie eine relativ in sich geschlossene Totalität der Gemeinschaft und die religiöse Bestimmtheit ihr wesentlich ist (§. 329); aber eben deßhalb müssen sie sich auch auf das innigste auf einander beziehen. Keiner von beiden darf den anderen verschlingen, sondern jeder von beiden muß vielmehr dem anderen einen ihm unentbehrlichen Halt gewähren. Der häusliche Gottesdienst muß fortwährend mit eintreten in den öffentlichen, ihn belebend und steigernd, und umgekehrt, so daß in jedem von beiden die lebendige Erinnerung an den anderen fortwährend mitgesetzt ist, und alle Glieder der gottesdienstlichen Gemeinde müssen von diesem Verhältnisse beider zu einander ein bestimmtes Bewußtsein haben. Eine Gegeneinanderwirkung beider Formen des Kultus ist immer ein Zeichen davon, daß eine Unvollkommenheit beider vorhanden ist. Ob das Verhältniß beider wirklich auf die geforderte Weise stehe, das ist allerdings nur durch das Gefühl des Einzelnen auszumachen, und so scheint denn in dieser Beziehung Alles auf die bloße Subjektivität gestellt zu sein. Allein es gibt hier nichts desto weniger eine völlig objektive Probe, nämlich an der Uebereinstimmung des Gefühles derjenigen in dieser Beziehung, die sich individuell grade für die entgegengesetzten Seiten vorzugsweise interessiren***). Die Forderung eines häuslichen Gottesdienstes kann in alle Wege nicht erlassen werden. Denn so lange die religiös-sittliche Entwickelung der Familie

*) Vgl. über denselben Reinhard, III., S. 731—736. Sein Urtheil über den Hausgottesdienst fällt sehr bedenklich aus. Dagegen nimmt sich Flatt, S. 370 f., desselben an.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 603: „Ist die persönliche und häusliche Frömmigkeit erloschen, so schwindet auch der öffentliche Gottesdienst hin; denn nur aus jenen Elementen kann er sich erbauen."

***) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 557—560. 590, Beil., S. 153.

noch nicht vollendet ist, und also auch in ihr an sich sittliche und religiöse Gemeinschaft sich noch nicht schlechthin decken, kann auch in ihr ohne eine Bethätigung der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher weder die schon bestimmt vorhandene Frömmigkeit sich vollständig genugthun und wirklich gedeihen*), noch die erst werden sollende sich entwickeln. In der letzteren Beziehung ist es besonders augenscheinlich, wie namentlich die Kinderzucht durch das Vorhandensein eines Hausgottesdienstes mitbedingt ist, an welchem sich dem kindlichen Selbstbewußtsein die Frömmigkeit als solche mittelst der Anschauung ihrer Aeußerungen und ihrer Selbstdarstellung aufschließen kann**). Aber die wahrhaft zweckgemäße Einrichtung eines solchen häuslichen Gottesdienstes hat allerdings ihre sehr großen Schwierigkeiten, die sich auch gar nicht in allen Fällen beseitigen lassen, selbst bei gutem Willen***). Die Zahl derjenigen Hausväter, welche diese Uebungen

---

*) Schleiermacher, Die chr. Sitte, Beil., S. 153: „Man polemisirt gegen den Privatgottesdienst, weil die Gebildeten ihn nicht brauchen, und die Ungebildeten ihn sich nicht geben können. Allein dann ist auch die Theilnahme der Gebildeten am öffentlichen Gottesdienst nur Heuchelei." Aus einem sehr individuellen Grunde ist Kant der häuslichen Erbauung abgeneigt. Er schreibt, Kritik der Urtheilskraft, S. 195. Anm. (B. 7): „Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mitsingen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nöthigten."

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 225, Beil., S. 115. An der ersteren Stelle wird sofort als Anmerkung hinzugefügt: „Wenn wir hier von einem in der Familie einheimischen System des darstellenden Handelns, von einem häuslichen Gottesdienste reden, so meinen wir keineswegs, daß er in einer besonderen Form hervortreten, sondern nur daß das ganze Leben im Hause einen christlich-religiösen Typus haben müsse."

***) Man muß hier Reinhard (III., S. 733—735) vollkommen beitreten, wenn er stark bezweifelt, ob die gewöhnlichen Hausandachten, wie sie von den meisten Familienhäuptern mit den Ihrigen gehalten werden und gehalten werden können, die heilsame Wirkung, welche man von ihnen erwartet, hervorbringen können. Die Hauptpunkte, die er zur Begründung dieses Urtheiles hervorhebt, sind die folgenden: „Die wenigsten Hausväter sind im Stande, diesen Uebungen eine wirklich nützliche Einrichtung zu geben. Die Sache wird also meist sehr mechanisch und für die Kinder langweilig eingerichtet. In den meisten Familien erlaubt überdieß der Gang der häuslichen Geschäfte nur solche Stunden zum Hausgottesdienste auszusetzen, wo es den Mitgliedern der Familie an der für denselben nöthigen Munterkeit fehlt, wovon dann die

auf eine wirklich förderliche Weise zu leiten tüchtig sind, kann doch immer nur eine verhältnißmäßig kleine sein, und dadurch, daß dabei nicht bloß den Bedürfnissen des reiferen Theiles der Familie, sondern auch denen der Kinder und des Hausgesindes, dessen Bildungsstufe in vielen Fällen mit der der Familie selbst weit aus einander liegt, Rechnung getragen werden muß, wird die Sache vollends erschwert. Die Hauptklippe ist, daß eine solche Einrichtung so leicht zu einem gedankenlosen Mechanismus herabsinkt und dann zu einem opus operatum wird. Dem muß auf alle Weise vorgebeugt werden*).

---

natürliche Folge ist, daß bei diesen Uebungen gewöhnlich große Schläfrigkeit vorherrscht, die Kinder denselben nicht leicht aus eigenem Triebe und mit Neigung anwohnen, und das von der Arbeit des Tages ermattete Gesinde in der Abendbetstunde den Anfang macht, sich auszuruhen. Sind täglich gewisse bestimmte Zeitpunkte für den Gottesdienst der Familie angesetzt, so liegt die Gefahr, daß derselbe mit mechanischer Gedankenlosigkeit werde begangen werden, in eben dem Grade nahe, in welchem pünktlich über der eingeführten Ordnung gehalten wird. Die Kinder besonders gewöhnen sich sehr leicht, diese Betstunden in die Klasse desjenigen zu stellen, was sie lediglich aus Gehorsam gegen ihre Eltern beobachten müssen, und der eigene freie Trieb, durch den der Werth der äußeren Gottesverehrung erst bedingt ist, fällt dabei ganz weg. Ja selbst zur Heuchelei geben solche Uebungen häufig den Kindern Veranlassung, ganz besonders aber den Dienstboten." Ueber den letzteren Punkt vgl. auch III., S. 504.

*) Hierzu die Bemerkung Schleiermachers, Die chr. Sitte, S. 552 f.: „Wo der häusliche Gottesdienst sich findet, besteht er größtentheils nur darin, daß er auf in Büchern Gegebenes zurückgeht, ohne etwas Eigenthümliches und auf die besonderen Lagen des Lebens sich Beziehendes hinzuzuthun. Wenn man nun dieses Entlehnen oft ganz verworfen hat, so ist man freilich zu weit gegangen. Aber andererseits ist doch nicht zu läugnen, daß der Privatgottesdienst in dem Maße ein bloßer Mechanismus wird, als es dominirt. Der unwillkürliche Ausdruck für sich ist immer nur etwas Einzelnes und Abgerissenes. Wird er aber etwas Größeres und Zusammengesetztes, so kann er auch nur bestehen, wenn er auf eine besonnene Weise geordnet wird. Daher ist es natürlich, daß christliche Hausväter und Andere, die den Hausgottesdienst zu leiten haben, wenn sie sich nicht zutrauen, ihre Gefühle auf eine genügende Weise auszusprechen, den Ausdruck dafür anderswoher entlehnen. Und für diesen Fall ist es gut, wenn immer ein großer Vorrath von solchem zu substituirendem Ausdrucke vorhanden ist, aus dem Jeder das Seinige auswählen kann, dem sein eigener Ausdruck am nächsten kommen würde. Für den Privatgebrauch also ist die asketische Literatur nicht zu verwerfen; sie ist vielmehr ein vortreffliches Mittelglied zwischen dem öffentlichen Gottesdienste und der bloß momentanen Herzenserhebung des Einzelnen. Aber doch nur inwiefern eine solche Auswahl stattfinden kann, daß das Fremde die Stelle des Eigenen zu vertreten vermag, wobei dann das Eigene schon in dem Akte der

Je formloser und koncentrirter der häusliche Gottesdienst ist, und je weniger er umständlicher Anstalten bedarf, desto weniger ist er dieser Gefahr ausgesetzt, und desto werthvoller ist er also. Ueberhaupt je christlicher eine Familie ist, und je mehr mithin ihr ganzes Leben vom Geiste der Frömmigkeit durchdrungen ist, desto weniger bedarf es ja für sie einer Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher und einer Anstalt für sie, desto eher wird sie mithin auch eines besonders hervortretenden Hausgottesdienstes entbehren können, um so geschickter wird sie aber auch wieder für die Ausübung eines solchen sein*). Schon dieses letzteren Umstandes wegen wird sie nicht daran denken können, überhaupt ganz abzusehen von häuslicher Erbauung; sie wird aber aus demselben Grunde diese leicht an die verschiedenartigsten Veranlassungen anzuknüpfen und so in der größten Mannigfaltigkeit der Formen und in der freiesten Weise auszuüben wissen, und in Ansehung ihres Maßes sich auf so wenig zu beschränken im Stande sein, daß sie in Vieler Augen sogar für unfromm gelten wird. In allen diesen Beziehungen, was das Maß des häuslichen Gottesdienstes und die Weise seiner Gestaltung angeht, kann nur die individuelle Instanz — die freilich wie überall so auch hier vor ihrer eigenen Unlauterkeit stets auf ihrer Hut zu sein hat, — entscheiden, und nur die volle Freiheit heilsam sein.

Anm. Warum die heil. Schrift den Hausgottesdienst nicht besonders fordert, darüber siehe Reinhard, III., S. 733 und Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 228, Beil., S. 117. Es können übrigens die Stellen Eph. 5, 19. Col. 3, 16 füglich auch mit auf den Familiengottesdienst bezogen werden. S. Flatt, S. 370.

§. 885. Ein zweideutigeres religiöses Tugendmittel ist endlich

---

Auswahl hervortritt. Denkt man sich dagegen einen täglich fortgesetzten Gebrauch einer Reihe von allgemeinen Betrachtungen, so daß auch der Akt der Auswahl nicht einmal mehr stattfindet, so wird das Ganze nothwendig bloßer Mechanismus. Zwischen diesen Extremen also wird das Richtige eingeschlossen sein."

*) Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 590: „Je mehr in einer christlichen Familie das wirksame Handeln auch darstellend ist, und je inniger ihre Gemeinschaft in Christo ist, desto geschickter wird sie einerseits sein zu einem organisirten Hausgottesdienste, und desto eher wird sie andererseits desselben entbehren können. Hier ist also nichts sittlich, als absolute Freiheit zu konstituiren."

der Konventikelgottesdienst*). Es wird unter ihm ein Privatgottesdienst von einer größeren Anzahl Theilnehmer verstanden, welche weder durch Familienzusammengehörigkeit noch durch Bande der Freundschaft oder anderweiter naher persönlicher Verbindung untereinander verknüpft sind. Hört man allerdings diejenigen, welche sich zu diesen Uebungen halten, so scheint die ungemeine Heilsamkeit und Wichtigkeit derselben keinem Zweifel unterliegen zu können. Denn diese glauben beinahe kein sichereres Förderungsmittel der wahren Frömmigkeit zu kennen, und pflegen die Theilnahme an den Erbauungsversammlungen als das sichere und unentbehrliche Kennzeichen des aufrichtigen Ernstes in der Sorge des Christen für das Heil seiner Seele zu betrachten**). In der That motivirt sich auch die Entstehung solcher engeren Erbauungsvereinigungen durchaus natürlich, und läßt von vornherein vielfachen Segen erwarten. Schon dadurch können sie veranlaßt werden, daß für einen Theil der Gemeinde, und zwar grade für den religiös lebendigeren, das in ihr gegebene Quantum von öffentlichem Gottesdienste nicht hinreicht für die vollständige Befriedigung seines gottesdienstlichen Bedürfnisses. Suchen nun diese Gemeindeglieder das ihnen Fehlende durch eine gottesdienstliche Vereinigung untereinander im engeren Kreise sich zu ergänzen, so ist dieß, falls sie damit nur keine Opposition gegen den öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde bilden wollen, — was aber in dem unterstellten Falle auch gar nicht anzunehmen ist —, durchaus tadellos***). Aber auch hiervon abgesehen ist nichts natürlicher und mehr in der Ordnung, als daß innerhalb der großen Gemeinschaft des Ganzen der Gemeinde, und ohne sich irgend von dieser lossagen oder gar mit ihr in Opposition setzen zu wollen, diejenigen Gemeindeglieder, welche zu einander das Vertrauen haben, daß sie wahre und lebendige Christen sind, das Bedürfniß einer engeren

*) Ueber den Werth desselben vgl. Reinhard, V., S. 65—70, u. Nitzsch, Prakt. Theol., I., S. 192—196. 472. 475—477, besonders aber auch Steffens, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben (Breslau, 1823), S. 160—180. 209 f.

**) Vgl. Sack, Polemik, S. 314 ff.

***) Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 589. Er bemerkt hier von Erbauungsversammlungen dieser Art: „Wenn sie also nicht ausgeartet sind, und die Geistlichen sie dennoch bekämpfen, so muß uns dabei nothwendig so etwas von hierarchischem Geiste anwehen."

religiösen Gemeinschaft empfinden*), in der sie sich vertraulich — denn sie verstehen einander — ihre individuellen religiösen Erfahrungen und ihre individuellen religiösen Bedürfnisse, Leiden und Erquickungen mittheilen, sich brüderlich durch gemeinschaftliches Gebet und Fürbitte unterstützen und sich gegenseitig nicht nur zu immer ganzerem Ernste in der Heiligung und zu einem wahrhaft christlichen Wandel in der Ausübung aller guten Werke, zu denen sie Gelegenheit haben, erwecken, sondern auch in Ansehung ihres Verhaltens streng beaufsichtigen, und bei Allem, was sie Fehlerhaftes aneinander bemerken, sich rückhaltslos erinnern und bestrafen können. In einer solchen engeren Verbrüderung kann dann eine eigentliche specielle Seelsorge, die auf das Individuellste eingeht, stattfinden, und es scheint ein rechter Wetteifer ihrer Mitglieder im wahren Christenthume beinahe unausbleiblich zu sein. In der That reichen ja der öffentliche Gottesdienst und der häusliche für sich allein noch nicht aus zur vollständigen Befriedigung des Bedürfnisses nach gemeinsamer Erbauung in der Gemeinde**). Solche Verinnigungen der frommen christlichen Gemeinschaft müssen dann auch wieder auf den größeren Kreis des kirchlichen Ganzen erfrischende und belebende Kräfte ausströmen. Sie sind ihrer Bestimmung nach eine „Ansammlung und Zusammenziehung persönlicher geistlicher Lebenselemente aus dem weiteren in den engeren Kreis der Bruderliebe und Glaubensgemeinschaft, aus welchem der befruchtende Strom in die Kirche der Berufenen zurückfließen will," - „ein Salz der Gemeinde, ein Heerd der allgemeinen Liebe in der Bruderliebe, ein aufnehmendes und gebendes Behältniß lebendiger Wasser***)." Die Betheiligung an dem Konventikelgottesdienst erscheint demnach keineswegs bloß als untadelhaft, sondern gradezu als pflichtmäßig. Diesen Erwartungen entspricht nun freilich die Erfahrung nicht vollständig; aber doch nur deßhalb nicht, weil die Erbauungsversammlungen schon ihrem oben historisch angegebenen Begriffe zufolge sich nicht an diejenige Basis halten,

*) Höchst treffend nennt Nitzsch die Erbauungsvereine „Verinnigungen der Gemeinschaft", — „eine auf dem Grunde des persönlichen wahren Christenthumes gefeierte Bruderliebe", — eine „Bethätigung freier christlicher Geselligkeit und innigerer, reicherer Gemeinschaft am Worte und Gebete." S. a. a. O., S. 472. 476.

**) Nitzsch, a. a. O., S. 196.

***) Ebendas., S. 472. 477.

welche der Natur der Sache selbst gemäß nothwendig die Voraussetzung bildet, unter der allein sie das wirklich sein können, was sie sein sollen. Sie haben zu ihrer Voraussetzung, daß die Theilnehmer an ihnen sich wirklich gegenseitig als wahre Christen betrachten, d. h. aber mit gutem Grunde und Fug, nicht auf das gute Glück der bloßen Möglichkeit hin (was profaner Leichtsinn wäre), also daß sie sich gegenseitig persönlich kennen, und zwar nicht bloß äußerlich, und auf diese persönliche Bekanntschaft hin persönlich als wahren Christen vertrauen. Dieß ist aber nur dann möglich, wenn sie sich wirklich im Leben nahe berühren, einerseits vermöge der Aehnlichkeit ihrer Bildung, andererseits vermöge ihrer gemeinsamen Arbeit an einem speciellen sittlichen Werke. Solche können einander wirklich verstehen auch in Ansehung dessen, was an ihrer Frömmigkeit eigentlich individuell ist, und solche dürfen eben deßhalb zuversichtlich Einer in die Seele des Anderen seine heiligsten Herzensgeheimnisse ausschütten; aber auch nur Solche. Die Unterhaltung von eine innigere religiöse Gemeinschaft bezweckenden Zusammenkünften von Solchen, die durch eigentliche Freundschaft unter einander verbunden sind, bewährt sich auch durchgängig als überaus gesegnet, und um so mehr, je zwangloser und variabler jene Versammlungen in Ansehung ihrer Form sind*). Nur wird sich allerdings bei solchen Vereinigungen — und je freier ihre Haltung ist, desto schneller — der in der Sache selbst liegende Mißstand über kurz oder lang geltend machen, daß auch sie das Religiöse in einer widernatürlichen Absonderung von dem An sich sittlichen oder dem Natürlichmenschlichen behandeln wollen. Ein wirklicher Austausch der Herzen allein in Ansehung der Angelegenheiten der individuellen Frömmigkeit, ohne daß derselbe zugleich ein Austausch der Herzen auch in Ansehung der Angelegenheiten des gesammten individuellen Lebens überhaupt sei, ist nun einmal eine innere Unmöglichkeit; und so werden dann jene Zusammenkünfte der Freunde mit der Zeit die widernatürlich beengende Form bloß religiöser Versammlungen durchbrechen, und, alles fallen lassend,

*) Vgl. Flatt, S. 372. 869 f. S. auch Nitzsch, a. a. O., S. 196, wo treffend daran erinnert wird, daß die gangbare Einrede gegen die Erbauungsvereine, Alles, was über den öffentlichen Gottesdienst und den häuslichen hinausgehe, sei vom Uebel, nichts „von der Bedeutung der Freundschaft und Brüderschaft für Religion und Kirche“ wisse.

was an eine eigentliche Erbauungsversammlung erinnert, sich in den völlig freien und gesetzlosen einfachen freundschaftlichen Verkehr auflösen, übrigens ohne irgend einen Verlust an ihrem religiösen Gehalt. Der Regel nach sind nun aber, wie schon gesagt worden, unsere s. g. Erbauungsversammlungen oder Betvereine Gesellschaften durchaus gemischter Art, bei denen grundsätzlich keine Rücksicht darauf genommen wird, wie die Theilnehmer im übrigen Leben zu einander gestellt sind, und ob sie auch wirklich persönlich einander nahe stehen*). Wenn nun solche Vereinigungen nicht nur nicht leisten, was man bei ihnen beabsichtigt, sondern auch noch manche ernste Uebelstände nach sich ziehen, so darf man sich darüber gewiß nicht wundern. Daß sie wirklich vielerlei sehr bedenkliches in ihrem Gefolge zu haben pflegen, ist nämlich eine sich immer wieder von Neuem bestätigende Erfahrung. Gern sehen wir dabei von den argen Ausbrüchen der Sünde ab, zu welchen sie hie und da in den Fällen Veranlassung gegeben haben, wo bei ihnen die beiden Geschlechter gemischt waren, was unter allen Umständen mißlich und unräthlich ist. Auch wollen wir nur im Vorübergehen daran erinnern, wie der Theilnahme an dergleichen Anstalten gar nicht etwa selten Eitelkeit (und häufig eine wahrhaft kleinliche) und Stolz, wo nicht gar Eigennutz mit zum Grunde liegen als Motive, wenngleich in den meisten Fällen — wodurch übrigens die Sache nur um so gefährlicher wird — nicht klar bewußter Weise. Aber schon das ist eine allgemeine Erfahrung, daß die Theilnehmer an den Konventikelgottesdiensten einen durchaus unverhältnißmäßig hohen Werth auf diese Uebung legen, die sie nach mehr als einer Seite hin in eine schiefe Stellung bringt, die ihnen große Gefahr droht. Einestheils laufen sie dadurch Gefahr, die gewöhnlichen Verhältnisse und Pflichten des täglichen Lebens, d. h. überhaupt die an sich sittlichen Verhältnisse und Pflichten in einem falschen Lichte zu sehen und den religiösen Uebungen gegenüber geringschätzig zu behandeln, also grade das eigentlich wichtige als Nebensache zu nehmen, und im Zusammenhange damit dann auch Mücken zu seihen und

*) Auf die empirisch gegebenen Konventikel paßt nicht, was Schleiermacher, Die chr. Sitte, Beil., S. 111, sagt, die Konventikel seien „religiöse freundschaftliche Kreise". Wären sie dieß, so fielen alle Bedenklichkeiten wegen derselben hinweg. Richtiger bezeichnet er sie ebendas., Beil., S. 88, als ein Mittelglied zwischen Freundschaft und Konfession.

Kameele (wie die grobe Vernachlässigung ihrer allernächsten und unzweideutigen Pflichten als Gatten, Eltern, Kinder 2c.) zu verschlucken. Wie ihnen denn insbesondere mitunter ein Hang zu einem andächtigen (und auch nicht einmal immer andächtigen) Müßiggange und Vernachlässigung der Berufsgeschäfte zur Last fällt. Anderntheils verführt sie jene übertriebene Werthlegung auf ihre engere Erbauungsgemeinschaft zu einer Geringschätzung aller übrigen, die nicht an derselben Theil nehmen (insbesondere auch ihres Geistlichen, wenn er sich in diesem Falle befindet), welche die Bande der Gemeinschaft, in der sie sonst stehen, nach allen Seiten hin wenigstens auflockert, wo nicht zerreißt, und so sie selbst grade des allerwirksamsten Förderungsmittels, namentlich auch ihrer Frömmigkeit, beraubt, in der übrigen Gemeinschaft aber leicht traurige Zerrüttung herbeiführt. Unfriede in den Familien, Erschlaffung der heiligsten Bande der Natur, Zerwürfniß der Freundschaften und eine Spaltung der Gemeinde in zwei einander schroff gegenüberstehende und befehdende Parteien sind die gewöhnlichsten Symptome davon. Die Spaltung in der Gemeinde steigert sich dann wohl sogar bis zur förmlichen kirchlichen Separation. Nur zu erklärlich ist es auch, woher sich in diesen Kreisen so gewöhnlich ein Geist der Engherzigkeit, der Beschränktheit, der Herbigkeit und des lieblosen Splitterrichtens erzeugt und ein pedantisch ängstlicher Kleinigkeitsgeist. Auch eine Neigung zum bloßen müßigen Spielen mit der Frömmigkeit pflegt in ihnen einheimisch zu sein, ein Tändeln mit frommen Rührungen und ein genußsüchtig träges Lauschen auf die inneren Wirkungen der göttlichen Gnade. Dieß nun hängt schon mit demjenigen Punkte zusammen, der unter allen der bedenklichste ist, mit der Gefahr, in innere Unwahrheit und mehr oder minder bewußte Heuchelei zu gerathen, die sich an solche Versammlungen knüpft. Nur zu leicht werden sie, im Zusammenhange mit unserer natürlichen Eitelkeit, zur Versuchung dazu, die inneren religiösen Erfahrungen uns künstlich nachzumachen mit Hülfe der Phantasie, und mit solchen selbstgemachten Gaukeleien uns selbst und Andere in Beziehung grade auf das Heiligste zu belügen *). Ist aber so einmal

*) Hierüber vortreffliche Bemerkungen bei Steffens, a. a. O., S. 164 f.: „Es ist eine wahrhaft christliche Erfahrung, die uns belehrt, daß die recht freudigen, hellen Augenblicke, diejenigen der wahren Erleuchtung nicht in unserer Gewalt stehen. Selbst der frömmste Christ macht täglich, ja stünd-

der innere Wahrheitssinn in seiner tiefsten und zartesten Wurzel geknickt, so lassen sich die unseligen Folgen davon gar nicht mehr berechnen. Ja schon dadurch wird derselbe in seiner Wurzel verletzt, wenn wir es nur überhaupt über uns gewinnen, uns über das Heiligste unserer inneren religiösen Erfahrungen Solchen zu eröffnen, mit denen wir nicht wirklich im Verhältnisse inniger persönlicher Herzensgemeinschaft stehen, oder gegen deren Lauterkeit wir wohl sogar zum Mißtrauen veranlaßt sind*), wogegen auch Jeder von vorn herein ein inneres Widerstreben empfindet**). Mittheilungen dieser Art setzen schlechterdings ein eigentliches Freundschaftsverhältniß voraus; und wäre es nur deßhalb, weil sie allein bei ihm theils wirklich gelingen, theils wirklich gegenseitig sein können. Schon das bringt sie von vorn herein um ihre volle Wahrheit und Unschuld, wenn sie in irgend einer Weise äußerlich konstituirt und organisirt, und also auch zum

lich diese Erfahrung, die dem nach Heil Ringenden anfänglich viele Sorge macht, bis er lernt diese Schwäche selbst mit Demuth ertragen. Nun ist nichts gefährlicher, als wenn wir die uns vergönnten vorübergehenden erleuchteten Augenblicke willkürlich fixiren, daß eine gewisse Form christlicher Ausdrücke uns durch eine Selbsttäuschung dasjenige geben soll, was uns innerlich zu genießen keineswegs vergönnt ist. Dadurch sinkt das Heiligste, was in seiner Reinheit und Kraft nur als leuchtender Strahl uns durchdringen soll, was als göttliches Geschenk uns ermuthigen und stärken soll, und eben daher uns nur vorübergehend gereicht wird, zur stumpfsinnigen Gewohnheit herab. Es ist dieß eine Folge, die fast unvermeidlich aus solchen Verbrüderungen entspringt, die es sich zum Ziele ihrer Zusammenkünfte machen, die innersten Gefühle des christlichen Glaubens zu erwecken." Deßgleichen S. 167 f.: „Da ferner die wahre Erleuchtung zwar als innere Freudigkeit das Leben reinigt, selbst aber nur in kurzen Augenblicken des inbrünstigen Gebetes hervortritt, Verbrüderungen aber, als menschliche Veranstaltungen, dieses hohe Glück der Gnade wie gewaltsam herbeizuziehen, kaum Einen, niemals Mehrere bewegt finden, so schleicht sich unwillkürlich, selbst bei den Besseren, wahrhaft Gläubigen, ein äußeres Abmühen ohne wirklichen inneren Ruf ein, und man gewöhnt sich unvermerkt, die Aeußerungen über jenen inneren Zustand mit diesem selbst zu verwechseln. Eine höchst gefährliche Täuschung! Denn aus ihr entspringt die Neigung, diesen Aeußerungen auch bei Anderen einen gleichen Werth beizulegen; allmälig fängt man an, sich als die vorzüglich Begünstigten, Erweckten zu betrachten, und die furchtbarste Verblendung ist schon da. Nun entsteht die Täuschung, gestärkt durch wechselseitige Ermunterung, als wenn der heilige Geist durch mich rede, durch mich handle. Der Verblendete nennt sich demüthig, weil er sich wegwirft und nur als ein willenloses Gefäß der ewigen Gnade betrachtet."

*) Vgl. Flatt, S. 873.

**) >Vgl. Palmer, Katechetik, S. 31 f.<

voraus erwartet werden*). Diese jungfräuliche Scheu vor der Enthüllung unseres theuersten individuellen Heiligthumes vor den Augen Ungeweihter ist selbst ein Heiligthum, dessen Verlust nie wieder ersetzt werden kann. Zu den allerbesorglichsten Verirrungen und Verwirrungen arten die Erbauungsgesellschaften besonders dann leicht aus, wenn sie unter der Leitung solcher Individuen stehen, die schon vermöge des niedrigen Standes ihrer Verstandesbildung diesem Geschäfte nicht gewachsen sind. Der von dieser Seite her drohenden Gefahr läßt sich keineswegs etwa dadurch vorbeugen, daß man alle solche Gemeinschaften ausdrücklich unter die Direktion des Klerikers der Gemeinde stellt. Denn dieser wird sich wenigstens in der Regel diesem Geschäfte überhaupt nicht unterziehen dürfen, weil er sich seiner ganzen Gemeinde schuldig ist, und des Vertrauens seiner ganzen Gemeinde bedarf, dessen er durch seinen Anschluß an jene engere Verbrüderung in allen den Fällen, wo diese eine Parteistellung in der Gemeinde einnimmt, sofort verlustig gehen würde**). Zum großen Theile entspringen die angegebenen Inkonvenienzen bei den s. g. Erbauungsstunden schon daraus, daß sie sich nicht damit begnügen, Konventikel zu sein, sondern Konventikelgottesdienste werden wollen, was ein innerer Widerspruch ist. Wir haben die Berechtigung des Konventikels als konstitutives Element der Kirche schon früher (§. 578.) ausdrücklich anerkannt, zugleich aber auch erkannt, wie er nicht ein Kultus ist, sondern ein geselliges Leben, die eigenthümlich kirchliche Geselligkeit***), d. h. die Geselligkeit als rein religiöse. Aus diesem Gesichtspunkte hat er sich selbst zu betrachten und zu organisiren, und je freier er sich von allen steifen zwängenden Formen der geselligen Mittheilung halten wird, desto vollkommener wird er sein†). Worin denn namentlich schon mitliegt, daß in ihm der Kleriker durchaus nicht als Kleriker zu agiren hat. Greift dagegen der Konventikel über den Umfang der eigentlichen geselligen Gemeinschaft hinaus, will er ein Kultus sein, so verliert er seinen eigenthümlichen Reiz, und gibt doch nur eine dürftige, wo nicht zu-

*) Vgl. Steffens, a. a. O., S. 171 f.

**) Vgl. Reinhard, V., S. 74 f.

***) >Vgl. Göbel, Gesch. des chr. Lebens 2c., II., S. 560.<

†) Vgl. den anziehenden Aufsatz: „Ueber Konventikel. (Von einem Idioten.)“ in der Ev. K.-Z., 1842, Nr. 84—88. 94—96.

gleich verzerrte Kopie desjenigen, was in dem öffentlichen Gemeindegottesdienst, aller seiner etwaigen Mangelhaftigkeit ungeachtet, in unvergleichlich befriedigenderer Weise Jedem dargeboten ist. Freilich ist übrigens der Konventikel auch als reine Geselligkeit in sich selbst nur prekärer Natur, und auch so hat er seine Stelle nur auf den niederen Stufen der religiös-sittlichen Entwickelung. Denn diese völlige Loslösung der religiösen Geselligkeit von der an sich sittlichen ist an sich selbst widernatürlich und nur als vorübergehender Durchgangspunkt gerechtfertigt. Unter den geschichtlichen Verhältnissen der Gegenwart würde innerhalb der gebildeten Kreise unserer Gesellschaft ihre Festhaltung etwas gewaltsames sein, und also der Konventikel immer nur ein kränkelndes Leben führen. Nach diesem allem hat der Konventikelgottesdienst auf alle Fälle etwas zweideutiges an sich. Um so weniger darf die Theilnahme an ihm zu einer objektiven allgemeinen Forderung erhoben werden. Einzelnen mag sie, wenigstens vorübergehend, unzweifelhaft förderlich sein; bei manchen anderen hat sie die grade entgegengesetzte Wirkung. Nur die individuelle Instanz kann hierin mit Sicherheit die Entscheidung treffen. Vor ihrem Forum muß es jedem Einzelnen überlassen bleiben, selbst zu beurtheilen, ob er sich nach Maßgabe seines individuellen Bedürfnisses und Zustandes von der Theilnahme an den Erbauungsversammlungen eine Förderung seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit versprechen dürfe oder nicht, und darnach sein Verhalten einzurichten*). Wenn die Kirche oder der Staat die Gemeinschaften dieser Art verbietet und mit äußerer Gewalt unterdrückt, so ist dieß ein roher Despotismus, der sich jedenfalls zuvor wider die Gesellschaften und Institutionen der Widersittlichkeit zu richten hätte**). Widersittliche Ausartungen derselben sind natürlich schonungslos abzuschneiden; im Allgemeinen aber brauchen Kirche und Staat sie nur nicht anzufechten, um sie sicher in der wahrhaft angemessenen Bahn zu erhalten oder wieder in dieselbe zurückzuleiten. Je mehr es zur hergebrachten und öffentlich anerkannten Ordnung gehört, daß die kirchliche Gemeinde auch einen Konventikel

---

*) Vgl. Flatt, S. 872 f.

**) Wirth, Spec. Eth., II., S. 472: „Vertheidigt der Liberalismus politische Associationen, so ist es jedenfalls eine Inkonsequenz, die religiösen um der möglichen Auswüchse willen, welche sich so leicht bei jenen als bei diesen finden, und welchen so gut bei diesen als bei jenen begegnet werden kann, schlechthin zu verwerfen."

hat (wie in Würtemberg), desto mehr fällt ein großer Theil der oben hervorgehobenen Bedenken ganz von selbst weg. Die Konventikel werden dann mit einer Unbefangenheit gebraucht, die schon an sich eine starke Garantie gegen ihren Mißbrauch gewährt.

Anm. 1. Von dem Konventikel ist wohl zu unterscheiden die religiöse Association, sowohl die für die Förderung eines speciellen kirchlichen oder überhaupt religiösen Zweckes als auch die konfessionelle. Von ihr wird weiter unten die Rede sein.

Anm. 2. Die Konventikel korrespondiren im Protestantismus den Ordensverbindungen im Katholicismus. Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 88.

§. 886. Bei weitem wichtiger jedoch als der Gebrauch aller der hier zusammengestellten besonderen oder eigentlichen sittlichen und religiösen Tugendmittel ist für den Zweck der Selbsterziehung zur Tugend die stete, ebenso treue als umsichtige, Benutzung der Gesammtheit derjenigen Verhältnisse, unter denen wir leben, namentlich unserer Beziehungen zu der sittlichen Gemeinschaft, sowie aller der äußeren und inneren Ereignisse, die unsere individuelle Geschichte ausmachen, und der ganzen göttlichen Führung unseres Lebens. Hierin vorzugsweise besteht die so nothwendige, auch von dem Erlöser ausdrücklich gebotene: Matth. 10, 16. Luc. 16, 8. 9, sittliche Klugheit*). Sie lehrt uns, nichts, wie unerheblich es auch aussehe, für geringfügig zu halten bei unserer Selbsterziehung zur Tugend. Die freilich nur mittelbare und scheinbar ganz unmethodische Pädagogie, die wir mittelst jener Medien an uns ausüben, ist grade dadurch von so einziger Wirksamkeit, daß sie nicht nach unserem eigenen Plane von statten geht, sondern nach dem unendlich höheren Gottes selbst, und völlig unbefangen, ohne alle verunreinigende und verbiegende eigene Berechnung, so daß unsere linke Hand nicht weiß, was die rechte thut. Im Einzelnen gehört dahin näher die richtige Benutzung zunächst unseres äußeren Schicksales, besonders in Ansehung unseres Wohlergehens oder Uebelergehens. Schon von Krankheit und Gesundheit können wir für unsere Selbsterziehung zur Tugend einen überaus folgenreichen Gebrauch (aber freilich auch Mißbrauch) machen**).

*) Ueber diese sog. christliche Klugheit vgl. Reinhard, a. a. O., III., S. 809—818.

**) S. darüber Reinhard, II., S. 508—510. 622—625. IV., S. 535 bis 540. 546—548.

Leiden und Druck ganz besonders sind wohl von allen Erziehungsmitteln die allerwichtigsten und allerheilsamsten für uns; denn ohne Ertödtung des alten Menschen in seiner Sinnlichkeit und Selbstsucht gibt es schlechterdings keine Erziehung zu wirklicher Tugend; zu jener aber kann es nur in der Schule der Selbstverläugnung, und zwar der stetigen, kommen, und in dieser ist die wirksame Potenz eben das Leiden (vgl. 1 Petr. 4, 1. 2). So lange es noch etwas von dem alten Menschen in uns zu ertödten gibt, so lange können wir der Leiden nicht entbehren. Insbesondere haben sie eine eigenthümliche Kraft, auf der einen Seite uns zu demüthigen (1 Petr. 5, 6), und auf der anderen Seite die harte Rinde unserer Selbstsucht zu durchbrechen, und uns liebevoll, menschenfreundlich und gütig zu stimmen. Wegen dieser ganz specifischen pädagogischen Wirksamkeit der Leiden bedient sich auch Gott derselben bei uns vor allen übrigen Erziehungsmitteln, und bringt sie bei jedem Einzelnen ohne alle Ausnahme in Anwendung, obschon bei Verschiedenen in sehr verschiedenem Maße und in nicht minder verschiedenen Gestalten. Denn freilich will diese Sache nicht nach dem äußeren Augenscheine beurtheilt sein, sondern nach dem inneren Gefühle des Leidens, das nur Jeder selbst kennt, und das oft in furchtbarem Grade der Höhe hinter der heitersten Außenseite verborgen liegt. Gott filtrirt und destillirt die Seinen in der Leidensschule. Er versteht die Kunst, Jeden grade bei seiner besonders empfindlichen Stelle zu fassen und mit Leiden heimzusuchen. Nur *hier* können sie der Natur der Sache nach *durchgreifend* wirken. Gott gibt daher Jedem seinen besonderen Pfahl in's Fleisch (2 Kor. 12, 7—9), d. h. ein solches Leiden, das *bleibend* zu ertragen den davon betroffenen schlechthin unmöglich dünkt*). Er läßt uns, aus der väterlichsten Absicht, so lange wir im Fleisch leben, den schweren Druck nie los werden. Wir meinen wohl zu Zeiten, nun sei er von uns genommen; aber es hat sich nur die Art desselben verändert. Je länger wir in dieser Schule stehen, desto peinvoller werden die Leiden, d. h. desto tiefer schneiden sie ein nach innen

*) Eine solche Schule eines ganz eigenthümlich schweren Druckes ist es z. B., wenn wir uns kontinuirlich müssen *verachten* lassen, und zwar etwa noch dazu grade von denen, welche uns am nächsten stehen und von denen wir zärtliche Liebe erwarten durften.

hinein*). Darauf müssen wir uns schlechterdings gefaßt halten, und uns derjenigen allgemeinen und besonderen Zucht, welche die Vorsehung des Herrn sich vorbehalten hat, vielmehr entgegenkommend unterwerfen als entziehen (2 Kor. 12, 7—9. Hebr. 12, 5—17)**). Der Mensch ist jetzt in der That dazu da, um Plage zu haben, nämlich um durch diese Plage, als das in dieser Beziehung specifische Mittel, der wahre und damit zugleich herrliche und leidensunfähige Mensch zu werden. Für überwiegend universell gestellte Individuen***) macht das empfindlichste und sie eigentlich niederdrückende Leiden dasjenige aus, was sie an ihrer sittlichen Wirksamkeit in der Welt und auf dieselbe behindert. Aber grade dieser Zucht bedürfen sie auch gar sehr; denn sie vergessen nur gar zu leicht sich selbst und ihre eigenen dringenden sittlichen Bedürfnisse über dem großen sittlichen Ganzen, an dem sie arbeiten†). Solche Behinderungen sind nicht wirkliche Hemmungen ihrer sittlichen Produktivität, sie wollen derselben nur auch einmal die hochnöthige Richtung auf sie selbst, nämlich auf ihre eigene sittliche Ausreinigung, geben. Einen sittlichen Verlust sollen sie durch dieselben keineswegs erleiden. Die äußeren Verhältnisse können uns überhaupt im sittlichen Leben nie einen wirklichen Verlust zuziehen. Denn sind wir in dem bestimmten Momente gehindert, das specielle Element des höchsten Gutes außer uns zu produciren, welches wir beabsichtigten, so produciren wir doch, falls wir uns nur einem solchen Hindernisse mit Freiheit unterwerfen, eben durch diese Verläugnung unseres Willens ein anderes wesentliches Moment des sittlichen Gutes, nämlich in uns selbst. Grade die Leiden sollen wir uns also, natürlich ohne sie eigenwillig aufzusuchen, nicht entgehen lassen, und sie für unsere sittliche Selbsterziehung wirklich benutzen. Was uns lästig ist, darin sollen wir mithin grade einen besonderen Fleiß ausüben. Selbstverschuldete Uebel insbesondere — und in irgend einem Maße sind alle Leiden selbstverschuldete —

*) Hirscher, I., S. 447: „Besonders am Ende des Lebens widerfährt dem Menschen gerne noch etwas, was so zu sagen die letzte Hand an ihn legt, sei es um noch einen Versuch zu seiner Bekehrung zu machen, sei es um ein Wichtiges, was seiner Tugend noch fehlt, zu ergänzen, sei es um letztere in ihrer Reinheit und Treue darzustellen und zu verherrlichen.“ Vgl. dazu oben §. 793.

**) Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 313.

***) Vgl. über diese Martensen, Grundriß des Syst. d. Moralphilos., S. 82 f.

†) Vgl. Tholuck, Stunden chr. Andacht, S. 51 f.

sollen wir still tragen, ohne an ihrem Joche zu rütteln, was sie auch nur verschlimmert, — dafür aber uns aus ihnen für die Zukunft die nöthigen Lehren abziehen. Sodann haben wir für denselben Zweck unsere gesammte äußere Lage überhaupt sorgfältig uns zu Nutze zu machen, namentlich unsere Berufsverhältnisse, unsere persönlichen Verhältnisse zu allen denjenigen, zu denen wir in bestimmten Beziehungen stehen, unsere Freundschafts- und Bekanntschaftsverhältnisse u. s. w., — und zwar zur Ablegung grade der Untugenden, gegen welche sie mit vorzugsweisem Erfolge sich wenden lassen, und zur Aneignung grade der Tugenden, für welche sie eine besonders geeignete Bildungsschule sind. Von ganz besonderer Bedeutung ist hier unser Beruf, weil er einen den größten Theil unseres Lebens hindurch konstant uns umgebenden Kreis von Lebensverhältnissen für uns mit sich bringt. Jeder besondere Beruf ist mit gewissen eigenthümlichen sittlichen Gefahren verknüpft*). Sie auf das Genaueste kennen zu lernen, und sich selbst in dieser Beziehung auf das Strengste zu beobachten, ist von der äußersten Wichtigkeit, um sich, was hochnöthig ist, gegen sie mit aller Sorgfalt verwahren zu können. Und doch werden diese jeder besonderen Berufsweise eigenen nahen Veranlassungen zum Bösen gewöhnlich ganz übersehen, und als etwas betrachtet, was nun einmal unabtrennlich zu ihr gehöre und folglich unschuldig sei**). Ebenso hat aber auch wieder jeder Beruf seine eigenthümlichen Vortheile für die Förderung der Tugend; und sie müssen wir ebenfalls, soweit es den unserigen betrifft, genau kennen und treu benutzen lernen***). Manche solche Förderungen gewährt überhaupt schon der Beruf als solcher. Namentlich gewöhnt jeder, welchen Namen er auch habe, den, der ihm mit Ernst und Gewissenhaftigkeit obliegt, beinahe unwillkürlich zur Ordnungsliebe, zur Pünktlichkeit, zum Fleiße, zur Geduld, zur Besonnenheit, zur Menschenliebe, nicht minder aber auch zum Aufblicke zu Gott und zum Vertrauen auf ihn†). Eben hierher gehört auch bestimmt die weise Benutzung des Beispieles Anderer um uns her, des bösen wie des guten, wobei die Benutzung dieses letzteren freilich nicht bloße Nachahmung sein

---

*) Vgl. Reinhard, IV., S. 520—523.

**) Reinhard, IV., S. 523.

***) Reinhard, IV., S. 524—526.

†) Reinhard, IV., S. 525. 526.

darf*), wegen der wesentlich individuell differenten Beschaffenheit jedes einzelnen sittlichen Subjektes. Wie das Beispiel der Anderen um uns her so sollen wir auch die Erinnerungen und Bestrafungen, die wir von ihnen erhalten, uns getreulich zu Nutze machen für unsere Selbsterziehung zur Tugend. Dazu gehört, daß wir diese Bestrafungen mit stiller Gelassenheit aufnehmen, unbefangen und redlich prüfen und mit willigem Eifer befolgen. Man muß also — darin besteht die Gelassenheit — die Empfindlichkeit, welche die Eigenliebe bei jedem Tadel äußert, unterdrücken, den Regungen des Unwillens, der sich so gern wider den Bestrafenden kehrt, widerstehen, auch in dem Falle, wo man mit Unrecht getadelt wird, und keinen Groll gegen ihn in sich aufkommen lassen. Um die Bestrafung redlich und unparteiisch zu prüfen, muß man dieselbe in wirkliche genaue Ueberlegung nehmen und sich mit Beziehung auf sie streng untersuchen. Bei genauer Erforschung wird man sie allezeit als wenigstens in irgend einem Maße zutreffend befinden. Dann aber muß man sich die Wahrheit derselben aufrichtig eingestehen, und dem natürlichen Hange, gerügte Fehler zu bemänteln oder doch zu entschuldigen, nichts einräumen. Auch bei dem unzweideutig ungerechten Tadel soll man doch der Art und Weise, wie er veranlaßt worden, genau nachspüren, weil uns dieß gewöhnlich gewisse bisher übersehene und doch vielleicht sehr folgenreiche Fehler unseres Verhaltens entdecken lehrt. Die so als mehr oder minder begründet erkannten Erinnerungen wollen nun aber auch mit Eifer befolgt sein. Wir dürfen uns nicht, wie so oft geschieht, darauf beschränken, die gerügten Fehler zu verbergen und im Stillen fortsetzen, sondern wir müssen sie so gründlich abthun, daß wir nicht befürchten dürfen, von Neuem in sie zu verfallen. Wer die Bestrafungen Anderer so benutzt, wird sich auch diesen aufrichtig für dieselben verpflichtet fühlen, und immer aufgelegter werden, jede heilsame Erinnerung, die übelgemeinte wie die wohlgemeinte, mit Dank anzunehmen und sich zu Nutze zu machen**). Oft kommen Fälle vor, wo man sich von Anderen bestraft und lebhaft ermahnt findet, ohne daß diese die Absicht hatten, uns Erinnerungen zu geben. Oft nämlich müssen wir uns eingestehen, wie das, was in unserer Gegenwart

*) Vgl. Kant, Tugendlehre, S. 322 f. (B. 5.); Schleiermacher, Syst. d. St., S. 391. 392.

**) Reinhard, V., S. 19—21.

ohne irgend eine Beziehung auf uns gesagt wird, uns selbst auf's Genaueste trifft. Oft ergreifen und erschüttern uns solche gar nicht auf uns gemeinte, menschlich zu reden, zufällige Bemerkungen im Innersten. Oder wir sehen Fehler, die uns selbst nicht fremd sind, an Anderen öffentlich gemißbilligt und bestraft werden, und es wird uns so in's Bewußtsein gerufen, was wir selbst verdient haben. Das alles sollen wir als aus Gottes Hand uns kommend — wie es denn auch wirklich ist — hinnehmen, und treu seiner Absicht gemäß als ein Besserungsmittel anwenden*). Wegen dieser hohen Bedeutung der Berührung mit Anderen für unsere sittliche Entwickelung haben wir nun auch bei der Wahl unserer Gemeinschaft, soweit sie in unsere eigene Hand gelegt ist, mit äußerster Vorsicht zu Werke zu gehen, um einerseits uns gegen den Ausbruch des in uns nur auf Zeitigung von außenher wartenden Bösen zu verwahren, und andererseits der uns nöthigen, Beides beschämenden und erweckenden, menschlichen Vorbilder nicht zu entbehren**). Für unsere Selbsterziehung zur Tugend vorzugsweise wichtige Situationen sind auch die Versuchungen (vgl. §. 745. Anm. 2.), in die wir gerathen. Allerdings haben wir ihnen so viel nur immer möglich auszuweichen (s. oben §. 873.), aber in unzähligen Fällen sind sie unvermeidlich, und dann sind sie, wenn wir siegreich aus ihnen hervorgehen, bedeutende Wendepunkte in unserer Entwickelung zur Tugend. Um sie zu bestehen***), dafür ist schon wichtig, daß wir uns allezeit im Allgemeinen auf sie gefaßt halten, niemals uns über sie erhaben wähnend, welche sittliche Vollendung für uns innerhalb des Pflichtverhältnisses immer noch vor uns liegt. Dann aber kommt es näher darauf an, der bestimmten einzelnen Versuchung wohl vorbereitet entgegenzugehen, nämlich durch besonnene Ueberlegung unserer Lage nach allen ihren Seiten und durch Gebet (Matth. 26, 41), und darauf, daß wir uns diese nüchterne und auf Gott gerichtete Seelenverfassung auch unter dem Kampfe selbst zu bewahren bemüht sind. Was aber diesen letzteren angeht, so kann er nur dann Erfolg haben, wenn wir die an uns kommenden Reizungen zur Sünde sogleich in ihrem Beginne durch ein schnel-

*) Reinhard, V., S. 21 f.

**) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 318.

***) Ueber das pflichtmäßige Verhalten unter der Versuchung vgl. Hirscher, II., S. 211—220.

les Zusammennehmen unserer ganzen Willenskraft mit Einem plötzlichen durchgreifenden Akt niederschlagen, ehe sie sich noch recht entzünden und gewaltsam werden können. Denn die ersten Regungen der bösen Lust in uns wachsen mit nicht zu berechnender Schnelligkeit; und lassen wir ihnen Zeit, sich in uns bis zum eigentlichen sinnlichen Affekt und zur Begierde (§. 192.) zu steigern, und tritt dann auch wohl noch eine Erregung des pathologischen Affektes (§. 216.) mit zwischen ein, so sind wir rettungslos verloren. Wer nicht, ohne sich zu besinnen, augenblicklich die volle Kraft des Willens, soweit er ihm zu Gebote steht, gegen die Versuchung einsetzt, wer ihr gegenüber zögert, lavirt, kapitulirt, der beweist nur, daß er sich schon im Stillen der Sünde überantwortet hat, und wird unfehlbar den geheimen Vertrag mit ihr in kürzester Frist auch offen vollziehen. Der Versuchung irgend etwas nachgeben, heißt nur ihre Gewalt verstärken; je mehr sie von uns gewährt erhält, desto höher spannt sie nur ihre Forderungen. Je länger ein halber Widerstand gegen sie sich fortsetzt, desto heftiger wird ihr Angriff, und desto mehr nimmt unsere Ermüdung zu, bis wir endlich den erfolglosen Kampf völlig aufgeben. Wenn irgendwo, so bedürfen wir grade unter der Versuchung das Bewußtsein, durch Gottes Gnade Alles zu vermögen, wenn wir nur wollen. Wissen wir nur einmal, daß wir allerdings vermögen, des uns noch so hart bedrängenden Feindes uns zu entledigen, so kann uns der Muth nicht fehlen. Denn wir wissen dann, wie es nur einer bestimmten uns schon bekannten Selbstanstrengung bedarf, um den Sieg zu erringen. Darauf muß also auch in dieser Beziehung unser Augenmerk ernstlichst gerichtet sein, daß das Bewußtsein um die uns wirklich zu Gebote stehende — nämlich durch die göttliche Gnade — sittliche Kraft in uns ununterbrochen frisch bleibe und, was damit eng zusammenhängt, die Selbstverläugnung uns zur Gewohnheit werde, indem wir in der stetigen Uebung derselben verbleiben.

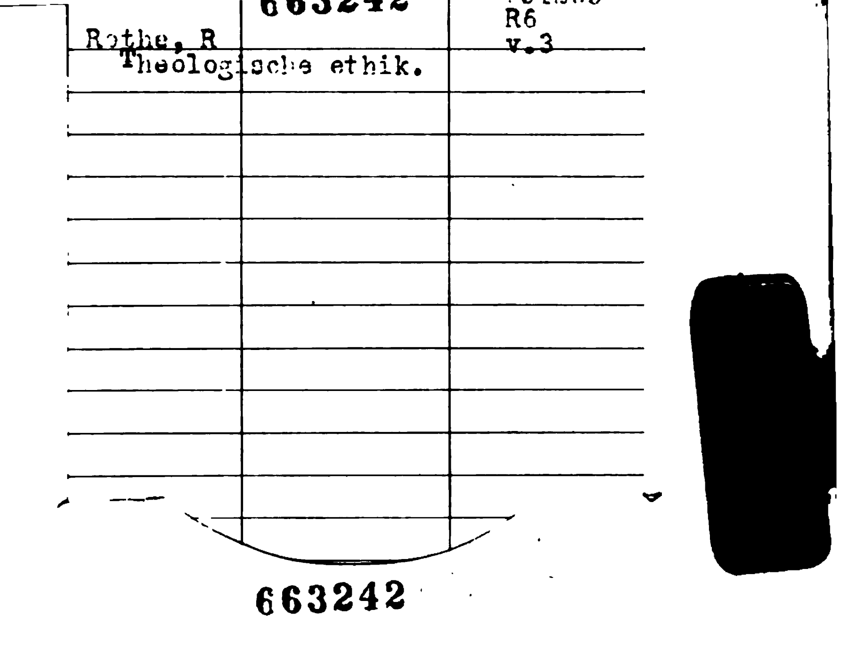
Anm. Unter allen göttlichen Führungen stellt die h. Schrift nichts so hoch als Mittel für unsere Erziehung zur Tugend wie die Leiden. S. Matth. 10, 38. 39. Luk. 9, 23. Hebr. 12, 5—11. Jak. 1, 2. 3. 1 Petr. 4, 1. 2. Röm. 5, 3—5. C. 8, 18 f. 2 Cor. 4, 17. C. 5, 2. 6. 8. 2 Tim. 1, 12. Ap.=G. 14, 22. Off. 7, 14.

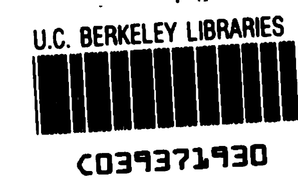
Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Inhalt des dritten Bandes.

Erster Theil: Die Lehre vom moralischen Gut.

Zweiter Theil: Die Tugendlehre . . 201.


Rothe, R
Theologische ethik.
R6
v.3
663242


U.C. BERKELEY LIBRARIES
C039371930

